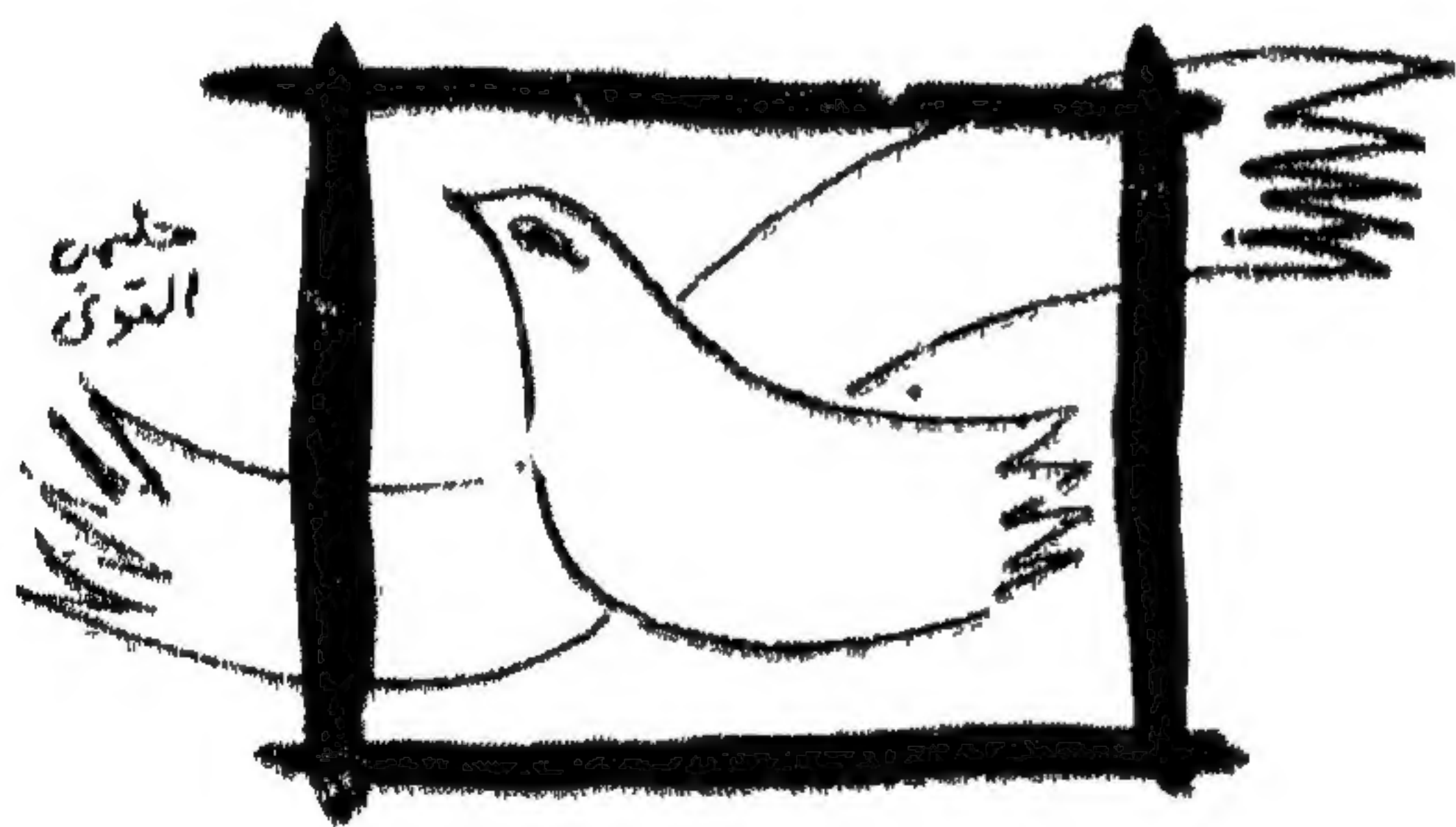
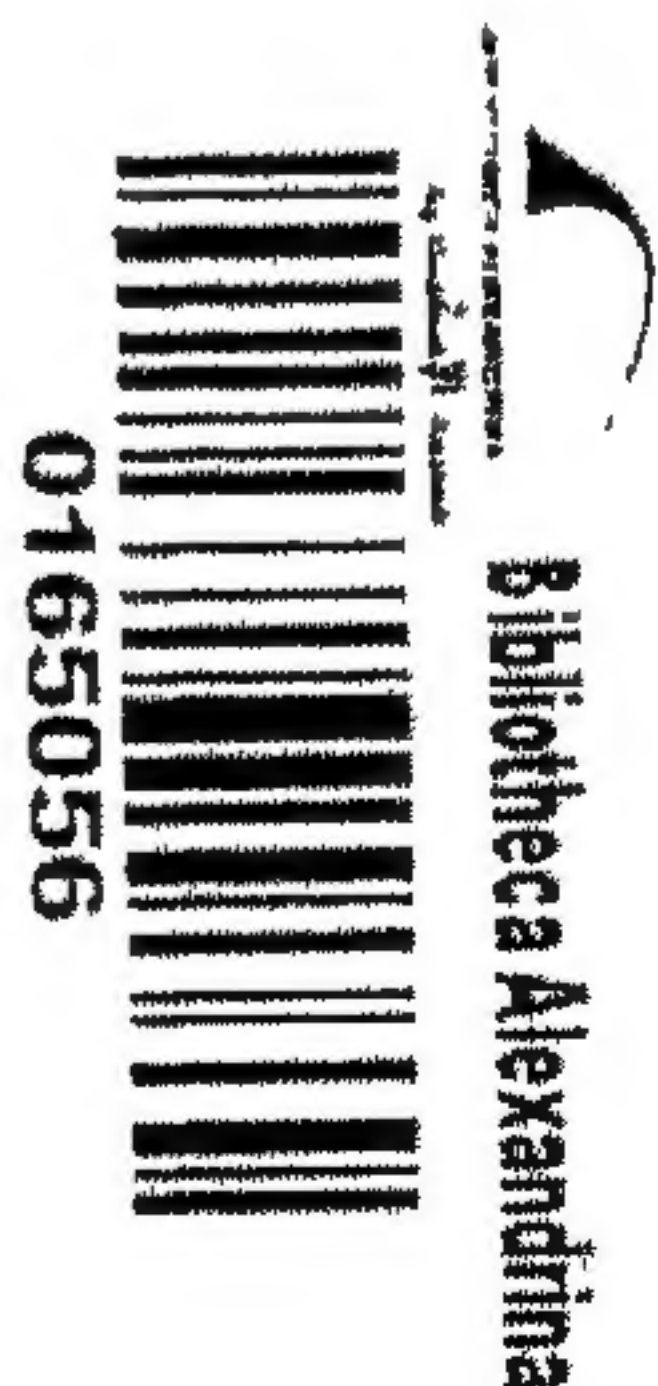


البحث عن العفتل حول مع فكر الحاكيمية والنفل



مجلد نور فرحات



سلسلة شهرية تصدر عن دار الهلال



KITAB
AL-HILAL

الاصدار الاول
يونيو ١٩٥١

مكرم محمد أحمد رئيس مجلس الإدارة
عبد الحميد حورش نائب رئيس مجلس الإدارة
مركز الإدارة

دار الهلال ١٦ ش محمد عز العرب. تليفون: ٣٦٢٥٤٥٠ سبعة خطوط

العدد ٥٦٠ - ربيع آخر - أغسطس ١٩٩٧/١٩٩٧-٨١١-٥٦٠ No.

فاكس FAX-3625469

مصطفى نبيل رئيس التحرير

عادل عبد الصمد سكرتير التحرير

٥ قرش

ت ٢٠٠٠ فلس السعودية ١٥

درهما سلطنة عمان ١٥ ريال

اهداءات ٢٠٠١

المهندس / محمد عبد السلام العمري

الإسكندرية

البحث عن العقل

حوار مع فكر الحاكمة والنقل

بقلم

د. محمد نور فرحات

الغلاف للفنان
حلمى التونى

تمهيد

عنوان هذا المؤلف وصف دقيق لمحتواه : البحث عن العقل ، حوار مع فكر الحاكمية والنقل ، فالفكرة الرئيسية التي قام عليها الكتاب وتتابع تناولها في كل فصوله هي مناقشة الأطروحات الفكرية لما اصطلح على تسميته بـ « تيار الإسلام السياسى » أو « الأصولية الإسلامية » في جوانبها القانونية والفكرية والمعرفية .

على أننا لم نتبع المنهج الذى سار عليه كثير من الباحثين المعاصرين من مناقشة خطاب التيار الإسلامى بالتوقف فحسب عند مفرداته التفصيلية المتداولة لدى ممثليه المعاصرين ، بل اتبعنا منهجا أكثر جذوى ونفعاً وهو منهج تتبع الجذور والغوص إلى الأعماق .

والفرضية التى ننطلق منها أن منهج التيار الإسلامى أو الأصولية الإسلامية وفقاً لمعناهما السائد اليوم يرند فى حقيقة الأمر إلى جذور ضاربة فى أعماق التقاليد الفكرية لجناح عريض من حاملى رايات هذا الخطاب ، وهى تقاليد أهل النقل التى يحتل العقل عند الكثير منهم مكاناً ثانوياً .. محاطاً بكثير من الشبهات التى تصل فى أقصاها إلى حد اتهام أصحاب العقل فى بعض الأحيان بالكفر البواح .

الرابطة إذن بين فكر الحاكمية والتكفير على المستوى الاجتماعى والسبب اسى وفقه النقل ورفض العقل أو تكبيله بالأغلال على المستوى الفقهى ، رابطة تكامل عضوى كرابطة النتائج بالمقدمات. وشيوع التقاليد الفكرية لبعض فقهاء النقل والإلحاح بها على عقول العامة والخاصة واحد من الروافد الرئيسية لشيوع النطرف والتعصب وحالة اللاعقلانية الغيبية فى المجتمع . من هنا رأينا ضرورة مناقشة الأمور من جذورها أى بدءا من التقاليد الراسخة لفقه النقل .

ومن دواعى الإعجاب بماضينا والناسى على حاضرنا والتعجب مما آل إليه هذا الحاضر ، أننا نملك فى كتوز تراثنا تقاليد باهرة لفقه العقل كانت تضى كالمشاعل المنيرة فى مسيرة الصحوة الإسلامية الحقيقية-، نجدها عند الصحابة الأوائل فى إثارهم للمصلحة كما فى فقه عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وعند فقهاء الراى وإمامهم أبى حنيفة النعمان صاحب الاستحسان ، وفى فقه المصالح عند المالكية والحنابلة ، وفى نعاليم الثائر الفقهى العظيم ابن اسحق الشاطبى صاحب نظرية المقاصد فى الشريعة ، وفى نعاليم فقه المصالح الذى وصل ذروته على يد الإمام نجم الدين الطوفى فى القرن الثامن الهجرى ، وفى نعاليم ابن حزم الظاهرى الذى أطلق الحرية لعقل

المسلمين بقوله بمبدأ استصحاب أصل الإباحة ، وفي آراء ابن قيم الجوزية الذي نهى عن الاستئنان بالرجال وتقليدهم . ومن عجب أن هذه الذخائر الفقهية العقلانية تظمر في صدور الكثير من فقهاء النقل المعاصرين ويقتصر أمرها على أحسن الفروض على تناولها في قاعات الدرس أو دوائر البحث الأكاديمي دون أن يتم استدعاؤها إلى ساحة الخطاب السياسي الإسلامي المتداول اليوم . فهل هو نسيان يرفع عن أصحابه وزره أم تجاهل عمدي يدانون به ؟ .

ولقد قصدنا بمؤلفنا هذا ، والذي سبق نشره في مقالات متتابعة ، متلاحقة أو متباعدة ، قصدنا به أن نخاطب المجتمع الثقافي العام الذي يستهلك كل يوم البضاعة الفكرية لأهل النقل دون توقف أو تساؤل ، وأن نبرز الجانب الآخر لنراثنا الفقهي العقلاني الذي قد لا يخدم بالضرورة نوازع السياسة ومطامعها ، لذا ينم تجاهله ، ونحن إذ نخاطب المجتمع الثقافي العام فليس مطلوباً منا أن نتفرع في التفصيلات الفنية الفقهية التي لا يهتم بها ولا يفهمها إلا المتخصصون ، بل ليس لنا أن نفعل ذلك .

وخطابنا إلى المجتمع الثقافي العام ، لا إلى صفوة المتخصصين والفقهاء ، يأخذ شكل الحوار مع أهل النقل وطلائعهم السياسية لا إلى منازلهم . وليس في الفكر الحق منزلة ، بل مجادلة بالحسنى

واقناع بالمعروف ، ومعنى الحوار ومقدمته الأولى ، المرونة فى المواقف لا الجمود والتصلب عندها ، والتساؤل حول الحقائق لا تقريرها فى جزم وحسم وزجر وتهديد ، والقدرة على الننازل عن الخطأ والثبات على الحق. ولهذا فقد قدمنا مؤلفنا بفصل عن مبادئ وضوابط مقترحة للحوار ، ثم ندرجنا فى مناقشة القضايا حسب تدرجها المنطقى بدءا من موقع التاريخ من الإسلام أو موقف المسلمين من التاريخ وانتهاء ببعض صور الحوار التى جرت مع مواقف أهل النقل من فضايانا الواقعية الراهنة وأبرزها قضية الفكر والمفكرين . وما بين المقدمة والخاتمة كانت فصول المؤلف فصولا للتساؤل أكثر منها فصولا للتقرير والجزم ، تساؤل يدور حول قضية المستقبل والمصير ، موقع العقل من تراثنا والمكان الذى نفسحه له فى حاضرنا .

والله من وراء القصد

د. محمد نور فرحات

مقدمة

فى مبادئ الحوار وضوابطه

النقاش الدائر حول موضوع تطبيق الشريعة أو حول أسلمة المجتمع قانونا واقتصادا وسياسة ، والذي تشارك فيه أطراف كثيرة ممن يعتمدون أسلوب الاقناع ومن لا يجبدون إلا الهتاف ، ومن يؤمنون ومن يتحمسون ومن يملكون ناصية الحجة ومن يقبضون على ناصية المشاعر ، هذا النقاش الدائر منذ ربح من الزمان لا يدخل فى باب الحوار وإنما يدخل فى باب المساجلة . و الفرق بين الحوار والمساجلة ، فالحوار يفترض استعدادا مبدئيا ومعلنا ومقبولا من كل طرف لقبول حجة الطرف الآخر إن أصابت موقع الحقيقة وكبد الصواب . والحوار يفترض قبول كل طرف لتعديل مواقفه التى كان عليها قبل بدء الحوار إلى مواقف أخرى جديدة يثبت الحوار صدقها . أما المساجلة فهي شيء آخر مختلف تماما ويقف على نقيض الحوار . إنها حرب الآراء والكلمات والصرخات تستخدم فيها كل فنون الحرب المعروفة متسروعة كانت أم غير متسروعة . غاية الحوار هي بناء موقف جديد أكثر تقدما ونضجا وعقلانية من الموقف الفكرى السابق على

الحوار ، أما غاية السجال فهي هدم أفكار الطرف الآخر ، ولا بديل عن ذلك ، ودون ذلك الحسب والخصومة والقتال . الحوار هو خطوة إلى الأمام على طريق الوصول إلى الحقيقة التي غالبا ما تكون إن صدقت النوايا وسطا بين نقيضين ، أما السجال فهو هجوم كاسح لقهر أعداء الحقيقة الواحدة التي لا بديل عنها ولا صواب غيرها . فهل آن للفرقاء بعد طول مساجلاتهم أن يكونوا مستعدين للحوار إخلاصا لوجه الله والحقيقة والوطن ، أظن أنهم يجب أن يكونوا مستعدين لذلك مقبلين عليه .

دائرة الأعصاب الحساسة

ولا نريد أن ينطلق بنا القلم بعيدا إلى الحديث في اجتماعيات المعرفة لنتقصى الأسباب الاجتماعية لغلبة أسلوب السجال على أسلوب الحوار في الخلف الدائر حول تطبيق الشريعة الإسلامية ، فلهذا الأمر حديث غير الحديث ، وإنما يكفي أن نقرر أن غلبة أسلوب التراشق بالكلمات والآراء على أسلوب تبادل الأفكار والمعارف ترجع إلى موقف انفعالي مبالغ فيه يحيط بكل طرف من أطراف المعركة مبعثه اسنشعار كل طرف خطورة ما يمثله موقف الطرف الآخر ،

فالإسلاميون (إن سلمنا بهذا التعبير) يعبرون في منطقهم

الأولى عن منطلق إيماني ، وهو منطلق وإن اختلفت ونبأيت نتائجها وتفصيلاته ، يؤدي بحكم الضرورة والمنطق إلى نفس الآخرين لكونهم يقفون في موقف المعارضة للإيمان أي في موقف الكفر حتى وإن نجوا من توقيع الحد لعدم توافر شروطه ، أو يؤدي بحكم الضرورة والمنطق أيضا إلى الاستعلاء على الآخرين والنظر إليهم بخفة لكونهم على أحسن الفروض يجادلون فيما لا تجوز المجادلة فيه ، ومع أن النقاش في كل الأحوال لا يتعرض لقضية العقيدة والإيمان ، إلا أنه لدى الإسلاميين يرتبط بقضايا مترتبة على العقيدة والإيمان وهي قضايا تطبق الشريعة ، مما يجعل النقاش حولها يمس أمرا معلوما من الدين بالضرورة ويدور في دائرة محاطة بأعصاب حساسة في ضمير المحاورين لا يجوز المساس بها .

والعلمانيون أو الدنيويون (إن سلمنا بهذا التعبير) يرون أن شعار تطبيق الشريعة الإسلامية يحتاج إلى كثير من الصقل والتحديد وكشف المواقف .. وأن هناك أخطارا جسيمة تنبئ عنها خبرة الزمان وتجربة المكان ، وأن هناك تساؤلات مشروعة لا بد من الإجابة عليها ومخاوف مبررة لا بد من طمأننتها ، منها مسألة عصمة الحاكم ومسئوليته ، وشمولية الحكم أو ديموقراطيته ، والزامية الشورى أو

الاستئناس بها ، ومنها العلاقة بين الحكم القانونى الثابت والواقع الاجتماعى المتغير ، وماذا نأخذ وماذا ندع من تراث فقهاء الإسلامى؟ ، وأى معيار نتبع ؟ ، وما هو المضمون الفعلى لمبدأ المصلحة ؟ ، وأى المصالح أولى بالاعتبار فى مجتمع تتعقد فيه المصالح وتتشابك ؟ ، وما موقف الأقليات غير الإسلامىة من الاحتكام لشريعة دين غير دينهم ؟ ، وما موقعهم فى النظام القانونى المستمد من أحكام الشريعة ؟ إلى آخر ذلك من الأسئلة المهمة .

إذن فالقضية لدى الإسلاميين ترتبط بطريق مباشر لدى البعض وغير مباشر لدى البعض الآخر بأمور العفيدة ولا توفيق فى أمور العقيدة ولا مجادلة حولها ، بل إن المجادلة إن كانت لازمة فهى ليست لتفهم الطرف الآخر ، وليست استعدادا لتقبل ما لديه من حجج ، وإنما لهدايته والعودة به إلى طريق الصواب والحق وانتشاله من الغي والباطل والصلال .

والفضية لدى العلمانيين أو الدنيويين هى قضية اخطار شديدة تحيق بالوطن أو هى على أحسن الفروض مسئولية تجب محاولة القفز بالمجتمع إلى مجهول غير محدد ، مجهول ينبىء توقعه عن خشية بالغه من مخاطر تنصت إليها الأذان فى أحاديث الزمان وتشهدها الأعين فى وقائع المكان .

هذا المناخ الفكرى العصبى الذى يحيط بكل طرف من الأطراف هو الذى يمنع كلا منهما ويحول بينه وبين التقدم إلى الانصاف إلى ما يقوله الطرف الآخر لعل فيه بعض الحق والحقيقة ، وهو إن تقدم فإنما ليرجع بأسرع ما يكون إلى موقعه متشبثا به عاضا عليه حاسبا حسابات الأرباح والخسائر العقلية التى أسفر عنها غبار معركته الفكرية التى خاضها لتوه .

فرز الأصوات

على أن الذى يرهف السمع وسط ضجيج السيوف المصطكه سرعان ما يتبين أن ثمة منظومتين من الأصوات والكلمات بحسن فرزهما وضبط الحدود فيما بينهما . المنظومة الأولى هى منظومة عبارات وكلمات الإنفعال من قبيل الذم والهجاء والرجم واللمز والتهوين والاستعلاء . وهكذا يمتلئ النقاش بعبارات تخرج المقصود بها من الملة ، أو تكاد تخرجه منها ، أو تهدد بذلك أو تتهمه على أحسن الفروض بالجهل أو بالجحود والقصور فى العقل ، أو تلصق به صفات فكرية أصبحت تدخل فى قاموسنا الفكرى العربى لدى الكثير ممن يتلقونها فى قاموس الشتائم المذهبية ، مثل صفات الشيعوية والعلمانية والعمالة للغرب والتبعية له والنقل عن المستشرقين الذين لا يريدون خيرا للأمة والدين . هذه كلها وغبرها مما يناظرها إن صدرت من الطرف

الأخر أصبحت عبارات وكلمات عادية فى قاموس مترادفات العبارات المستخدمة فى النقاش حول تطبيق الشريعة الإسلامية . وهى عبارات حتى وإن صدقت وانتقلت من باب السب إلى باب القذف ، فهى عبارات غير ذات وظيفة أو هدف فى الخطاب لأنها لا تطلب من متلقبها ردا ولا تنتظر منه لها دفعا ولا تتقدم بالحوار إلى منطقة الحقيقة . هى كلمات تشعل الحماس وتثير الانفعال وتخاطب الوجدان ولكن دائرة العقل مغلقة دونها لذا يجب تجاوزها .

على أن المنظومة الثانية وهى الأهم والأخطر والأجدر بالتوقف والنظر إن كنا جادين فى خلافاتنا أن تكون خلافاً مثمرة للرحمة التى عناها رسولنا الكريم ، حثيثة فى السعى على طريق الوصول إلى الحقيقة ، فهى منظومة الآراء والأفكار والحجج التى يبادلها كل طرف فى كل فريق من الفرق المتحاربة . فتطبيق الشريعة عند فريق أمر واجب لمجموعة أسباب ، والتوقف عند هذه القضية وفحصها والتساؤل حولها أمر وارد لدى فريق آخر ، ولهذا حججه وبراهينه ولذلك حججه وبراهينه العقلية الأخرى . ومهمة الحوار الجاد أن ننفحص الحجج والبراهين لنؤكد من مقولة منطقية إن كان بعضها ينفى البعض وينقضه أم لا ؟ ، ثم لنضع الحجج والبراهين المتنافية أو المتناقضة فى ميزان الإيمان والعقل وصالح الوطن لنرى أيها يثقل وآيا منها يخف .

تلك هى مهمة الناريخ الملقاة على عاتق المثقفين الجادين فى وطننا
الذين ينحملون أمام الله والوطن والشعب مسئولية كبرى هم أجدر
بجملها وأقدر على النهوض بتبعاتها .

صقل الكلمات

على أنه قبل أن نستعرض المواقف من موضوعات الحوار المختلفة
فإن ثمة واجباً أولياً يفرض نفسه علينا وهو ضرورة صقل الكلمات
وبحديد معانيها لدى المناحورين بدقة . إذ يقينى أن قدراً كبيراً من
الخلافاً فى ساحة الفكر العربى هى خلافاً متعلقة بالتنافر فى
استخدام معنى الألفاظ ، بحيث لو اتفق المتحاورون قبل الدخول فى
الحوار على تحديد معنى اتفاقى للعبارات التى هم مقدمون على
استخدامها لتطابرت كثير من الخلافاً كفقاقيع الهواء المتناثرة التى لا
تحمل فى باطنها شيئاً .

لافتات التعريف

وأول العبارات التى تحتاج إلى صقل ونمحيص هى العبارات
المنقوشة على اللافتات التى يحملها المتحاورون للتعريف بأنفسهم
وأقصد بها لافتتى الإسلاميين والعلمانيين ، فهل كل من ينادى بتطبيق
منهج يراه مستمداً من أحكام الشريعة الإسلامية يعد من الإسلاميين ؟
وهل تصلح كلمة العلمانية بدلالات نشأتها التاريخية لافتة لوصف

المتسائلين أو المنحفظين أو المعارضين لتطبيق الشريعة ؟ هذا سؤال
أولى .

والرأى عندى أن اللافتتين غير جامعتين للمواقف الفكرية لكل
من الطرفين وإن كانتا مانعتين لصفات حقيقية بأن نلحق
بالطرف الآخر .

فعبارة الاسلاميين تنطوى بداية على نزاع صفة اسلامية عن
معارضيه في الرأى ، فى حين قد يكون من بين هؤلاء المعارضين من
لا يقل حرصا على الإسلام ممن ينضوون تحت لافتته . وقد يرد على
ذلك بأن الاسلامية غير الإسلام وأن الاسلاميين غير المسلمين . وأن
الاسلاميين هم من يأخذون بالإسلام عقيدة ويسعون إلى تطبيق
أحكامه شريعة وأن غرماهم من العلمانيين حتى وإن اعتنقوا
الإسلام عقيدة فهم لا يأبهون بتطبيق أحكامه شريعة فى المعاملات
بين الناس أو يعارضون هذا التطبيق . وهذا الرد فضلا عما ينطوى
عليه من إقرار تلك الفرقة بمشروعية الفصل بين العقيدة والشريعة مع
الاستغلال بمظلة الإسلام السمحاء ، فهو ينطوى على مفهومها الذى
حدده سلفا للإسلامية أى انطلاقا من مفهومها عن التنظيم
الاجتماعى الإسلامى . وإلا فهل يعد إسلاميا من يرى أن الشريعة
تبيح إنشاء شركات توظيف الأموال الوهمية التى نهبت أموال

المسلمين ؟ وهل يعد إسلاميا من يرى أن الشريعة تعارض التسعير ؟
وهل يعد إسلاميا من يرى جواز إنهاء العلاقة الإيجارية بإرادة أى
من الطرفين أى أن الامتداد القانونى لعقد الإيجار مخالف
للشريعة ؟ وهل يعد إسلاميا من ينظر لاستبدال الحاكم بقوله إن
الشورى وإن كانت لازمة فهي غير ملزمة ؟ وهل ننزع صفة الإسلامية
عمن يرى أنه حيثما يوجد العدل والمصلحة فثم شرع الله ، وأن
النصوص التى تبدو بالنسبة لها شبهة تعارض مع المصلحة
تستدعى التوقف عندها بمزيد ومزيد ومزيد من الاجتهاد لتحقيق
مصالح المسلمين .

اللافتة الاولى إذن - لافتة الاسلاميين - تحتاج إلى مزيد من
الضبط والتدقيق والايضاح لكى نفرز داخلها بين مواقف متعددة ولكى
لا نظلم من هم خارجها بالحرمان من الاستئلال بها ولكى نرفع شبهة
الزيغ فى العقيدة عنهم .

هذه واحدة ، والثانية أن عبارة العلمانيين هى استخدام لنبت فى
غير أرضه وامتداد بوصف على غير الموصوف به . وإذا كانت الظروف
التاريخية لنشأة كلمات اللغة الاتفاقية هى أنسب فى الإشارة إلى
مدلولاتها الحقيقية فإن تفحصنا لنشأة الكلمة العربية (عالمانية) وما
يفابلها بالانجليزية والفرنسية سرعان ما سيوصلنا إلى نتائج مدهشة .

إن الظروف التي نشأ فيها تعبير السيكيولاريزم في أوروبا كانت هي ظروف الصراع بين الكنيسة والدولة على حكم الشئون الدنيوية وظهر هذا التعبير اشارة إلى نفى وصاية مؤسسة الدين ممثلة في الكنيسة على مؤسسة الدنيا ممثلة في الدولة عملاً بالمبدأ المسيحي الشهير أعط ما لقبصر لقيصر وما لله لله . وصار هذا الاصطلاح يشهره أصحابه في وجه الكنيسة كلها راق لها التدخل في أمر من أمور الدنيا خارج دائرتها المحددة في شئون الدين والكهنوت .

ونعلم على وجه اليقين أن التعبير العربي (العالمانية) هو اشتقاق تركى من كلمة العالم ، استخدم وتبلور في الدولة العثمانية المتأخرة إشارة إلى أن أمور العالم يجب أن تكون محكومة بقوانين الصواب والصحة المستمدة من هذا العالم وحده دون أن يكون للمؤسسة الدينية دخل بهذه الأمور ، وقد أشير إلى العالمية بهذا المعنى في خط شريف جليخان الذى وضعه السلطان العثمانى عام ١٨٢٩ والذى مثل انعطافاً من الدولة العثمانية نحو التغريب إذا تضمن الوعد باصلاح الادارة والقضاء على طريقة القوانين التنظيمية الغربية .. (وأن جرى البحث بكل الوسائل للاستفادة من ثقافته الأوروبية والعلم الأوروبى ورأس المال الأوروبى) . ومع نسلبنا بأن العالمية كما نشأت في الامبراطورية العثمانية إبان فترة ندهورها وأفولها كانت أحد طرفي الصراع بين

دعوتين تزعم كل منهما أن فيها وحدها النجاة من مخاطر سقوط
الامبراطورية ، الاتجاه إلى الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية والاتجاه
إلى التغريب والأخذ بأساليب حضارة الغرب ، إلا أن الصراع بجانب
كونه صراعا فكريا فقد كان صراعا بين مؤسستين تحاول كل منهما
شل بد الأخرى ، مؤسسة الدنيا ويرأسها الصدر الأعظم ، ومؤسسة
الدين ويرأسها شيخ الإسلام أو الموللا الأكبر . وكان لهذه المؤسسة
الأخيرة بحكم نظام الدولة سلطة الأعراض على كل التشريعات
التي ترى أنها مخالفة للشريعة الإسلامية كما كان لها أو عليها
واجب الفتيا في كل ما يهم المسلمين في دنياهم وآخرهم . ودون
الدخول في تفصيلات ، فالثابت من قراءة كثير من حوادث التاريخ
العثماني ودور المؤسسة الدينية فيه خاصة في عصورها المتأخرة أن
هذه المؤسسة قد لعبت أدوارا في غير صالح التقدم تنظر لاستبداد
الحكام وتقعد الجيش عن التطلع إلى التحديث والقدرة على مقاومة
هجمات الغزاة الطامعين .

إذن فالقاسم المشترك في ظهور تعبير العلمانية وما يرادفه سواء
في أوروبا أو في الدولة العثمانية هو وجود صراع بين مؤسستين
إحداهما تهتم بشئون الدنيا والأخرى تهتم بشئون الدين ، ويشير
التعبير إلى فض الاشتباك بينهما برفع وصاية الأخيرة عن الأولى .

فهل تنوافر فى مجتمعاتنا العربية اليوم تلك الظروف التاريخية التى فى ظلها نشب اصطلاح العالمية سواء فى أوروبا أو فى الدولة العثمانية؟ وهل تعتبر العالمية بهذا المعنى ، الذى أرجو أن نتفق عليه وأن نتمسك به فى حوارنا ، غريبة على تعاليم الإسلام الحق ، أم قريبة منه وأدنى إلى روحه ومقصده ومنهجه ؟.

نعلم أن اسلامنا الحنيف يبنى فكرة المؤسسة الدينية وبأبى كذلك أن يكون لرجال الدين وصاية على عقول البشر من المسلمين ، بل نعلم بأن مفهوم رجل الدين كما تعرفه الديانات الأخرى لا وجود له فى الإسلام . ولكن أقصى ما شرعه ديننا فى هذا الشأن هو وجود نفر من كل طائفة ليتفقوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ، وأنه لا واسطة فى الإسلام بين العبد وربّه ، كما أنه لا واسطة بين عقل المسلم والاجتهاد فى أمور دينه إذا استوفى شروط الاجتهاد . إذن فنفى اعتراف الإسلام بالمؤسسة الدينية وسطوتها ينفى أيضا أن يكون الفكر المعارض لوجود المؤسسة الدينية فى الإسلام فكرا معارضا للإسلام ذاته لأنه لا وجود لهذه المؤسسة أصلا فى الإسلام وهى قد وجدت فى الدولة العثمانية لظروف دنيوية لا تمت للدين بصلة .

والأمر لا يخرج لدى من يسمون بالعالمانيين عن رفض تطبيق الشريعة كما يتصورها البعض عند فريق ، والتحفظ على

هذا التطبيق عند فريق آخر ، والتساؤل حول هذا التطبيق عند فريق ثالث .

فالموقف هنا ليس موقف معارضة مؤسسة دينوية لمؤسسة دينية وإنما هو موقف مناقشة فكرية حول قضية فكرية اجتماعية دينية هي قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، والمفاهيم المطروحة لهذا التطبيق .

أهل العقل وأهل النقل

أليس الأنسب إذن بالنظر إلى أطراف الحوار أن نسميه حواراً بين أهل العقل وأهل النقل . وأهل العقل هم الذين يعطون مساحة كبيرة للعقل الإنساني عند مناقشة أمور الدنيا مع الالتزام بمقاصد الشرع الحنيف ، وأهل النقل هم الذين يجهرون صراحة أو ضمناً بقصور العقل الإنساني عن تفهم المصلحة الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي الملائم لحكم المصالح وتوازنها وتعارضاتها ، لأن المصلحة هي ما أتى به النقل وليست المصلحة فيما ينبئ به العقل .

وأسلم تماماً أن اصطلاح أهل النقل غير مقصور على المفكرين الدينيين إذ فيهم من أفسح مساحة عظيمة للعقل للاجتهاد في أمور التشريع والقانون والمعاملات بما يحقق للعباد المصلحة ، وبما يدرأ

عنهم المفسدة ، وبما يرفع عنهم الحرج ، وبما يحقق الموازنة بين النصوص الثابتة والواقع الاجتماعى المتغير ، كما أن فيهم من أهل النقل ممن يلتصقون إلتصاقا لا حيدة عنه بنصوص السلف ، ويحتكمون إلى هذه النصوص دون نظر إلى مراميها فى أمور هى أدخل فى باب العادات منها إلى باب التشريع وأدخل فى باب التحسينات منها فى باب الضروريات . وهؤلاء يجعلون من أمر تطبيق الشريعة كما يتصورون هم أمرا هو العنت كل العنت والضيق كل الضيق بما يعسر على المسلمين ولا ييسر لهم .

وأسلم تماما أن بين (العلمانيين) من هم من أهل النقل ممن يركزون إلى مقولات فى الفكر الإنسانى صاغتها قرائح بشرية فى تجارب اجتماعية أخرى متميزة عن تجربتنا الاجتماعية ، يحاولون تطبيقها بحرفية دون نظر إلى أن الواقع هو الذى يثرى الفكر ويطوره ، ودون نظر إلى خصوصية الفكر الإنسانى بالنظر إلى الواقع الاجتماعى الذى ظهر فيه . وهؤلاء يظلون دائما محلفين بتهويماتهم النظرية فى عالم الآراء دون أن تكون هذه التهويمات فادرة على أن تؤثر فى الواقع أو تتفاعل معه ، ودون أن تكون هذه التهويمات قادرة على أن تحظى بالقبول الشعبى لاغترابها عن روح الشعب وضميره . .

أسلم بهذا وأسلم بذاك وأرجو أن يسلم معى القارئ بكل ذلك .
أليس الأجدى إذن أن ننقل الحوار خطوة إلى الأمام ليكون الحوار بين
أهل العقل وأهل النقل وصولاً إلى أن نشيع قبمة العقل فى حياتنا
الاجتماعية مع الحفاظ على كل ما هو نقى وإيجابى من نراثنا ؟ سؤال
أطرحه وأنتظر الاجابة عنه من كل من أهل الراى وأهل العقيدة على
الجانبين المناورين .

مصطلح تطبيق الشريعة

ذلك نموذج لما يجب أن يكون عليه ضبط المصطلحات والعبارات
المستخدمة فى مجرى الحوار وسياقه ، وثمة ركام هائل فى العبارات
والمصطلحات التى تحتاج إلى ضبط وإلى اتفاق على مضمونها المحدد
والتي لا يتسع المقام لغرضها وإنما يكفينى أن أقرر أنه يقع على رأس
هذه المصطلحات التى تحتاج إلى ضبط وتدقيق مصطلح تطبيق
الشريعة الإسلامية ذاته .

وأرجو فى هذه المسألة أن أكون واضحاً وضوحاً يرفع اللبس
لدى القارئ وهو لبس عانيت من ويلاته نتيجة كتابات سابقة ، فلا
أعنى بالقول ان المتحاورين عليهم أن يضبطوا ويدققوا مفهومه
عن تطبيق الشريعة ، أن الشريعة الإسلامية فى حد ذاتها فى حاج
إلى الضبط والدقيق فى مفهومها . فنحن نعلم أن الضبط العلمى

لمفهوم الشريعة يفسمها إلى عقائد وعبادات من ناحية وإلى معاملات وعقوبات من حدود وتعازير من ناحية ثانية . ونعلم أن التوصل إلى الحكم الشرعى يكون باستخدام المناهج التى صاغها علماء المسلمين فى علم أصول الفقه ، نحن نعلم كل ذلك كما يعلمه أهل الذكر من المتحاورين . ولكن ما أقصده بضبط استخدام مفهوم تطبيق الشريعة الإسلامية أن يتجه قصد المتحاورين إلى فهم واضح ومحدد لما يراد بهذا التطبيق . وأقرر من متابعتى لما بكتب فى هذا الموضوع أن تطبيق الشريعة الإسلامية يعنى لدى المنادين به وأكرر لدى المنادين به اليوم أمرا من أمور ثلاثة : أولها تطبيق ما ورد من نصوص قطعية الثبوت والدلالة على المعاملات بين الناس اليوم مع ترك مساحة واسعة للجهد العقلى الإنسانى المعاصر لاستنباط الحلول فى المسائل التى لم يرد بها نص قطعى بما لا يخالف كليات الشريعة .

ثانيها نقل أحكام الفقه الإسلامى بحرفيانها وصياغاتها وتفريعاتها ومبناها ومعناها لتصبح هى القواعد القانونية الواجبة التطبيق فى المحاكم على المنازعات بين الناس دون نظر إلى اختلاف المناخ الاجتماعى الذى صيغت فيه كثير من هذه الأحكام عن المناخ الاجتماعى فى زماننا الراهن .

وثالثها إعادة صياغة المجتمع باقتصاده واجتماعه
ومحظوراته ومباحاته وأوامره ونواهيه وسلوكه وعاداته وأخلاقه
ليصبح مطابقا لتصور محدد عن معنى الشريعة ولعادات
وأخلاق وأعراف السلف على خلاف فيما اتبعه وما استنته
هذا السلف .

تلك هي مفاهيم ثلاثة مطروحة صراحة أو ضمنا بواسطة
المنادين بتطبيق الشريعة الإسلامية على اتساع ساحة الخطاب
الإسلامي اليوم . وهي مفاهيم كما نرى ليست متطابقة ولبست
متكاملة . بل إن بها من التعارض والتضاد أكثر مما بها من
التطابق والتكامل . ألا يحق لنا إذن أن نطلب من المتحاورين أن
يحددوا أى مفهوم يقصدونه لتطبيق الشريعة الإسلامية من هذه
المفاهيم الثلاثة حتى يستقيم الحوار ويتحدد مساره ومنهجه وهدفه ؟
أما عن القائمين بالمفهوم الأول فالحوار معهم ميسور وهو حوار
يتجه باطرافه إلى التلاقى أكثر مما ينأى بهم إلى التباعد لأن
مساحة العقل فيه أوسع ولأن منطقة الفكر فيه أرحب ولأن جلب
المصلحة في دائرته أرجح .

عن الشريعة والفقه (تطبيق الشريعة أم تقنين الفقه)

أما عن القائلين بالمفهوم الثانى ممن يرون نقل أحكام الفقه الإسلامى الذى هو جهد إنسانى بشرى إلى حيز التطبيق فى الواقع المعاصر فهم من يقولون بنقنين الشريعة الإسلامية وهم فى توصيفهم أقرب إلى أهل المهنة والحرفة منهم إلى أهل الرأى وهموم الفكر ، وهؤلاء يمكن أن نسميهم بأصحاب الدعوة إلى تقنين الشريعة الإسلامية وهم يقصدون بذلك تقنين أحكام الفقه الإسلامى ، ورغم أن الفقهاء المسلمين قد علمونا بأن الاجتهاد يتغير بتغير الزمان والمكان والعرف ، فإن القائلين بالتقنين الفورى لا يابتهون بذلك ويرون أن من مقتضيات الإيمان والاعتقاد ضرورة تطبيق الشريعة ، وأن الفقه والشريعة صنوان لا يفترقان ، وقد أسفر جهدهم فيما مضى عن مجموعة من التقنيات فى مجال المعاملات والحدود صاغها مجلس التشعب فى مصر وهى فى مجال المعاملات لم تحدث تغييرا يذكر فى مضمون النظام القانونى النافذ اليوم وإن أحدثت تغييرا فى الصياغة والوسائل الفنية المستخدمة إلى جانب رفع التعارض فى بعض المسائل الموضوعية مثل ما يتعلق منها بالربا وبعقود الغرر .

ومع ذلك فإن هذا النعارض المزعوم بين القانون الوضعي وأحكام الفقه الإسلامى هو تعارض لا وجود له فى الواقع إلا فى بعض المسائل القليلة . مثل الفائدة والغرر كما ذكرنا ، ومسائل الحدود فى فقه العقوبات ، أما قوانين الاجراءات بأكملها والمعاملات المدنية فى أغلبها فهى لا تتعارض مع أحكام الفقه الإسلامى ، كما أن قانون العقوبات يمكن إدخاله بأكمله فى باب التعازير ، فإن لم يكن الجهد التشريعى الذى يرمى إلى تقنين أحكام الفقه الإسلامى سيحدث انقلابا فى نظام القانون الوضعى ، فهل المطلوب إذن مجرد رد الأحكام القانونية الحالية إلى مصادرها وأصولها فى أقوال فقهاء المسلمين ؟ ، وهل هذا هو المرغوب فيه مع ما يؤدى إليه من انقلاب فجائى فى المفاهيم القانونية المستخدمة فى الوسائل القانونية الفنية المتبعة خاصة إذا علمنا أن هذه المسائل الفنية لا يؤثم تاركها ولا يثاب صاحبها لأنها من نتاج الجهد الإنسانى ومن ثمار فكر قانونى ساد فى حقبات ممتدة من تاريخنا الطويل . ما نود أن ننبه إليه ليكون واضحا فى أذهان القائلين بنقنين أحكام الفقه الإسلامى والمتحمسين لذلك ، ان النظام القانونى الراهن غير منبت الصلة بأحكام ذلك الفقه وأن قانوننا المدنى الحالى الذى يطلق البعض القول عليه دون نحفظ أنه من قوانين الفرنجه

قد أخذ من أحكام الفقه الإسلامى الكثير وهى أمور معروفة جبدا لرجال القانون . ويكفى أن أورد هنا ما ورد بالذاكرة الإيضاحية لمشروع القانون المدنى المصرى الذى صدر عام ١٩٤٨ من قوله (بقيت الشريعة الاسلامية كمصدر من المصادر التى استند إليها المشروع وقد استمد منها كثيرا من نظرياته العامة وكثيرا من أحكامه التفصيلية) ، ثم ضربت المذكرة عدة أمثلة للنظريات والأحكام المستمدة من الشريعة مثل (نظرية التعسف فى استعمال الحق ، مسئولية عديمى التمييز ، حوالة الدين ، مبدأ الحوادث غير المتوقعة ، الأحكام المتعلقة بمجلس العقد ، وإيجار الوقف والحكر وإيجار الأراضى الزراعية وهلاك الزرع فى الأرض المؤجرة وانقضاء الإيجار بموت المستأجر وفسخه بالعدر والإبراء من الدين بالارادة المنفردة) (مجموعة الأعمال التحضيرية ح ١ ص ٢٠ ، ٢١) أما ماعدا ذلك من أحكام فهى لا تتعارض فى غالبيتها العظمى مع أحكام الشريعة والفقه .

فإذا كان المطلوب إذن هو إعادة صياغة أحكام القوانين لتكون صياغتها مماثلة للصياغة التى درج عليها فقهاء المسلمين فهذا يترتب عليه حرج بالغ ومشقة جسيمة نلحق بالنظام القانونى الوضعى لاختلاف استخدامات اللغة فى الزمان والمكان ، ولنيله من استقرار

التراث القانوني الفني الذي أثبت صلاحية للتطبيق طوال قرنين من الزمان ، ولهذا فلم يكن غريبا أن نوصي الجمعية العمومية لحكمة النقض المصرية بإيهاء القسانون المدني الحالي مع تعديل بعض نصوصه التي لا تتفق مع الشريعة الإسلامية وأن تقول في هذا الصدد (.....) إن الهدف من اتخاذ الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع ليس العودة إلى التعبيرات والمصطلحات الفقهية التي تزخر بها كتب الفقه وإنما القصد من ذلك هو العمل بأحكام هذه الشريعة بغض النظر عن الشكل الذي نصاغ فيه تلك الأحكام ، وإذا كان المقصود هو إعمال حكم الدين وليس إحياء التراث فإن التصحيح يسير ، ومواضعة واضحة بينة بما يكفي لعلاج تعديل النصوص القائمة في المواضع التي تختلف فيها مع الشريعة الإسلامية وهي على ما نعتقد نزر يسير) (راجع محمد كمال عبدالعزيز ، تقنين الشريعة الإسلامية ، نظامه وأسلوبه ، مجلة المحاماة ، عدد مارس ١٩٨٩ ص ٥٢) .

وينطلق القائلون بضرورة تقنين أحكام الفقه الإسلامي حتى وإن لم يختلف مضمون التنظيم القانوني فيه كثيرا عن أحكام القانون الوضعي النافذ ، يستندون في قولهم هذا إلى الربط الوثيق بين مفهوم الشريعة الإسلامية الواجبة التطبيق ومفهوم الفقه الإسلامي الواجب الإعمال ، فلا فرق عندهم بين الفقه والشريعة

لان الفقه وإن كان جهدا إنسانيا بشريا إلا أنه جهد إنسانى كاشف عن حكم إلهى . فعمل الفقيه فى مجال الشريعة ليس ابتداء الحلول وإنما الكشف عن هذه الحلول القانونية فى مصادرها الأولى أى من أدلتها التفصيلية ، وهذا التدليل يجعل من الفقه الجانب النطبيقى للشريعة لا تفصل بينهما تلك المساحة التى يتخبلها البعض (ومنهم كاتب هذا المقال) والتى تفصل بين العقل والنقل (لأن الفقه الإسلامى يعطى أحكام الله بواسطة الأدلة الدالة عليها والقوانين الوضعية نعطى أحكاما من وضع البشر فإذا أخذناها لا نستطيع أن نقول عنها أحكام الله) (الدكتور محمد مصطفى شلبى ، تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين) . فهذا رأى إذن يضيف القداسة على أحكام الفقه الإسلامى وهى نفس القداسة التى تكتسبها النصوص الشرعية لأن مصدر الفقه ليس العقل الإنسانى فقط وإنما العقل الإنسانى مستندا إلى دليل شرعى . ولكن هذا القول لا يفسر لنا تفسيرا مقنعا لماذا تختلف أحكام الفقه الإسلامى فى مسألة واحدة اختلافا بينا مع استنادها إلى أدلة شرعية ثابتة . ولماذا يؤدى الدليل الشرعى الواحد إلى أحكام متميزة متباينة ، أليس الأمر إذن للعقل قول فيه ؟ ، وأليس لاختلاف الزمان والمكان أثر فى أن يتجه

هذا الفقه إلى هذا المنحى أو ذاك من مناحى التنظيمات القانونية
الرحبة للعلاقات الاجتماعية فى مجتمع متغير الظروف متغير
الأعراف متعدد الثقافات ؟ .

ولا أقول فى هذا المقام إلا ما قاله ابن القيم فى إعلام
الموقعين (إن الله أرسل رسوله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط
وهو العدل الذى قامت به السماوات والأرض فأينما ظهرت أمارات
الحق وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه بآى طريق فثم شرع الله
ودينه ورضاه وأمره ، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته
وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى
منه وأظهر بل بين مما شرعه من الطرق أن مقصده إقامة الحق
والعدل وقيام الناس بالقسط فآى طريق استخرج بها الحق
وعرف العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها) (جزء ٤ ص ٢٦٧ ،
وما بعدها) .

إن الذين يلحقون القداسة بالفقه الإسلامى وبطلبون منا أن
ننقل أحكامه نقلاً إلى قوانيننا الراهنة وإلا كنا أثمين لأن أحكامه
هى أحكام الشريعة ، إن هؤلاء يقيمون فكرتهم على تصور مؤداه
أن ثمة أحكاماً كامنة فى الأدلة النصية للشريعة ، وأن عمل الفقيه إذا
توافرت لديه شروط الاجتهاد هو أن يسير فى الطريق المحددة سلفاً

التي رسمها له علم أصول الفقه لكي يتوصل إلى الحكم الشرعي ، وهذا تصوير مع تسليمنا بصحته إلا أننا لا نقبله إلا بإضافات وتساؤلات ، أما عن الإضافات فهي أن يكون للفقهاء المعاصرين الحق كل الحق في أن يبذلوا نفس الجهد الإبداعي الخلاق الذي بذله الفقهاء القدامى ليستخرجوا من المصادر الشرعية الأحكام الملزمة لمجتمع مشارف القرن الواحد والعشرين بلغة هذا القرن وبمعطيات هذا القرن وبمشاكل هذا القرن .

ونحن نسلم تماما أن فقها جديدا مستمدا من المصادر الأولى للشريعة الإسلامية ومتصلا بنراث أجدادنا العظام وواعيا بمتغيرات المجتمع الراهن ومصالحة كفيل بإعادة هذه الأمة إلى ذاتها ، وكفيل بإحداث نهضة ثقافية وحضارية وفكرية مثل تلك النهضة العقلية التي شهدتها أمة المسلمين في العصر العباسي الأول ، ولكن هذا الإحياء أمر يختلف تماما عن مجرد استجلاب عبارات الفقهاء القدماء وإضفاء قداسة عليها لم يرد لها واضعوها .

إن حركة الإحياء والتجديد في الفقه الإسلامي هي حركة مطلوبة وواجبة من منطلق الانتماء إلى التراث أولا ومن منطلق الإيمان بالعقل ثانيا ، ولكنها حركة لن تتم بقرار سلطاني أو بلجنة تجتمع وتنفض وإنما تتم بعملية عايشها الفقه الإسلامي في عصره الأول مثل تلك التي

عائشها الفكر الرومانى إبان حركات إحياء القانون الرومانى المتعاقبة على أيدي التشراح والمعلقين فى نهايات العصور الوسطى ومطلع العصر الحديث .

وحركة إحياء الفقه الإسلامى التى ندعو إليها والتى يدعو إليها كثيرون ممن يقدرّون للأمر تبعات لا بد أن تنصرف أيضا إلى تجديد فى علم أصول الفقه ذاته .. فليس فى الإسلام من نصوص مقدسة إلا ما ورد فى الكتاب الكريم وفى السنة النبوية التشريعية الشريفة . أما ما عدا ذلك هو قابل للسجد والتغيير وقابل للنظر والتبصر ، وقد يجوز لنا أن نطرح فى هذا المقام تساؤلات ننتظر مخلصين الاجابة عليها من أهل العقيدة ومن أهل العلم معا وهى تساؤلات من نوع : هل نبقي على القاعدة الأصولية أن الأحكام تدور مع العلل وجودا وعدما أم أنه من المشروع ومن غير المؤثم أن نربط الأحكام الشرعية بالحكمة منها ؟ وهل من المشروع والمبرر وغير المؤثم أن نتحدث عن الظروف التاريخية العامة لتطبيق الأحكام الشرعية إلى جانب حديثنا عن الشروط التفصيلية الخاصة لتطبيق هذه الأحكام ؟ .

كل هذه تساؤلات أطرحها تنتظر الإجابة ، وهى كلها أدخل فى باب

نجدد أصول الفقه وصولاً إلى ما نبتغيه من إحياء الفقه، لاستعادة الهوية والذات وإحياء التراث .

★ ★ ★

أما الفريق الثالث وهم من يفهمون أن تطبيق الشريعة الإسلامية يعنى العودة إلى سلوك السلف وعاداته وأخلاقه والتمسك بكل النصوص ما كان منها متعلقاً بالتشريع وما كان منها غير مقصود به التشريع فهؤلاء نتفهم من موقفهم جانباً ونرفض جوانب وجوانب . نتفهم من موقفهم أنهم يمثلون عقل الأمة الراض لكل مظاهر الظلم والتفسخ والعصيان والقهر والنفاق ، انهم يرفضون كل هذه المظاهر ونحن معهم لها رافضون ، ونحن ندرك أن أغلب حركات الرفض الكبرى فى تاريخ أمتنا كانت نحت لافتات دينية ، ولكن الرفض وحده والانسحاب إلى الماضى والتقوقع على الذات وتمثل النماذج السالفة واستعادتها لحكم الحاضر المفاسد هو موقف وإن أفاد فى الاحتجاج إلا أنه لا يفيد فى تقديم البديل الرشيد لما نحتج فى مواجهته ، والبديل الرشيد لن نستطيع صياغته معاً ولن نستطيع تحديد معالمه وأركانه إلا بالاستناد إلى العقل فى حدود ما أمرنا الله به وإلا بنبذ التعصب والإيمان بالتسامح وبالحوار مع الآخرين كوسيلة لبناء حضارة جديدة تماثل

حضارة الأسلاف فى واقع يفرض تحديات جديدة لم يواجهها
أسلافنا من قبل .

★ ★ ★

ألا يتفق الفارى معى إذن أن الحوار بحاجة إلى ضبط كثير من
المفاهيم وأن الحوار له أطراف متعددة غير أطرافه المعلنه ، وأن اللافئات
التي يحملها أطراف الحوار هى لافئات تخفى أكثر مما تعلن ، وأن هذا
كله حقيق بان يجعلنا جميعا نتشبت بالحوار ونعض عليه بالنواجز فى
حدود أخلاقيات الحوار وأدابه .

وعلى أى حال فلا أظن أنى بهذا بمسئطيع أن أحسم خلافات وأراء
وموافف كثرة لا تنحملها حلقة واحدة من حلقات الحوار ، ولكننى
أطرح مجموعة من المسائل أحسبها قضابا محورية تصلح للحوار
حولها بل إن الحوار حولها هو وحده الذى سيؤدى إلى إعادة فرز
المواقف وتقريب الاتجاهات والنقدم نحو الحقيقة .

وهذه المسائل كما اعرضها موضوعا لمناقشات مفبلة هى كما يلى :

★ الموقف من التاريخ وما هو الدور الذى يلعبه التاريخ فى تكوين
الحكم الشرعى من ناحية وما مدى سطوة التاريخ الإسلامى ونفوذه على
واقعنا الحالى ؟ .

★ الموقف من التراث الإسلامى والإنسانى ماذا نأخذ منه وماذا
ندع وبأى معبار ؟ .

★ الموقف من القانون الوضعي وهل المطلوب إعادة صياغة أحكامه
برمتها أو المطلوب رفع التعارض بين أحكامه وبين ثوابت الشريعة ؟ .

★ الموقف من المجتمع واقتصاده وفي أي اتجاه نسير إن أردنا
تطبيق أحكام الشريعة ؟ .

★ الموقف من تحديد ما هو ثابت وما هو متغير في أحكام الشريعة
الإسلامية ؟ .

★ الموقف من الآخر ومفهوم الآخر في التراث الإسلامي وإلى أي
حد يسمح هذا التراث بالاعتراف بالآخرين والتعايش معهم ؟ .

★ الموقف من الحكم وهل نأخذ بالحكم الدستوري البرلماني الذي
تتقرر فيه مسئولية الحاكم أم أن الحاكم معصوم في مجتمع تكون فيه
الشورى لازمة وليست ملزمة ؟ .

★ الموقف من حقوق الإنسان وأولها حق المواطنة والمساواة أمام
القانون وهل حق المواطنة يدور مع الدين أم يدور مع الولاء للوطن
وحده ؟ .

كل هذه قضايا الح في الحوار حولها إن شئنا لحوارنا أن يكون
هاديا لخطواتنا إلى الأمام جلبا لرضا الله وبحثا عن الحقيقة وإيثارا
لمصلحة الوطن .

ولنبداً أولى خطواتنا بالبحث عن العقل في التراث الفقهي الإسلامي
وهو الذي نخصص له هذا المؤلف .

الفصل الأول المسلمون والتاريخ

ويخيل إلى أن إحدى الآفات الكبرى في العقل العربى والإسلامى المعاصر هى عيبة القدرة على الإدراك العلمى للتاريخ بل وفتور الرغبة فى هذا الإدراك . فنحن أكثر ميلا وتعاطفا وحبا للرواية والقصة والأسطورة منا تفبلا وتفهما للتاريخ كحقيقة موضوعية حدثت فى الزمان الماضى . والفرق بين منطق القصة ومنطق التاريخ أن القصة ننطق بها نحن ، فهى رواية للتاريخ كما نريد لا كما حدث فعلا ، إنها اسقاط نفسى جماعى نفرغ فيه كل آمالنا وألامنا واحباطاتنا وتصوراتنا عن الحياة ونصوغه فى شكل حوادث الزمان الماضى . ولا يهمنى كثيرا إن كان هذا كله قد حدث فعلا أم لا وإنما المهم هو الأثر النفسى الذى تحدثه الصياغة القصصية للتاريخ فى نفوسنا ووجداننا . وقد عرف التاريخ الإسلامى طائفة القصاصين هذه التى كانت تمارس مهمتها فى القصص فى حلقات داخل المساجد ويروى لنا أحمد أمين فى فجر الإسلام أن «صورة هذا القصص أن يجلس الفاص

فى مسجد وحوله الناس فىذكرهم بالله ، ويقص عليهم حكايات وأحاديث
وفصصا عن الأمم الأخرى وأساطير ونحو ذلك لا يعتمد فيها على
الصدق بقدر ما يعتمد على الترغيب والترهيب . قال اللث بن سعد
هما فصصان ، فصص العامة وقصص الخاصة ، فاما قصص العامة
فهو الذى بجمع اليه نفر من الناس يعظم ويذكرهم ، فذلك مكروه لمن
فعله ولمن استمعه ، واما قصص الخاصة فهو الذى جعله معاوبة ؛ ولى
رجلا على القصص فإذا سلم من صلاة الصبح جلس وذكر الله .. وقد
نما الفصص بسرعة لأنه يتفق وميول العامة، واكثر القصص من
الكذب حتى روى أن عليا بن أبى طالب طردهم من المساجد واستثنى
الحسن البصرى لحربه الصدق فى قوله» . ثم يبين لنا أحمد أمين كيف
استخدم الفصص أداة للتزييف فى الصراع السياسى فى المجتمع
الإسلامى ثم تنتهى إلى نتيجة لابد أن تتنبه لها أذهان المثقفين والعامة
فى عصرنا اليوم وهى أن هذا القصص «هو الذى ادخل على المسلمين
كثيرا من أساطير الأمم الأخرى كالبهودية والنصرانية ، كما كان بابا
دخل الحديث منه كذب كثير ، وأفسد التاريخ بما تسرب منه من حكاية
وقائع وحوادث مزيفة أنعبت الناقد وأضاعت معالم الحق» . «فجر
الإسلام ١٥٩ - ١٦٠» (١) .

وقد ظل هذا الطابع الفصصى فى إدراكنا لماضينا وروايتنا
لتاريخنا، أى لإدراكنا لذاتنا غالبا حتى على مؤرخينا الثقات . فالتاريخ

كما كنبه ابن كثير وابن الأثير وابن جرير الطبري وابن طباطبا العلوي وابن اسحق لا بخلو هي كثير من أجزائه من جوانب قصصية اسطورية تنأى عن النصديق العقلى ولا نفى أمام التحليل العلمى. بل إن المؤرخين المحدثين من أمثال ابن إياس والجبرتي لم يسلم كتاباتهم من بعض الجوانب الأسطورية خصوصا عندما نراهم يتعرضون لأحداث لم يعاصروها .

بل إننى أقطع أن وعينا بالناريخ مازال حتى الآن يخلط بوعينا بالقصة والأسطورة أى أننا ندرك التاريخ من خلال قدرنا القصصية لا من خلال واقعنا الفعلى، وبهذا نستطيع أن نفهم لماذا نسمى حرب الخليج بأم المعارك ولماذا سميها هزيمة ١٩٦٧ بالكسة بل ولماذا مازال البعض منا يردد بلهجة خطابية جماسبه دون أى تحقيق علمى تاريخى أنه لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها دون أن نعبأ بأن يبين لنا العوامل الاجتماعية والحضارية التى أدت إلى صلاح حال أولها والتى أدت بعد ذلك إلى ندهور هذا الحال وانحطاطه ودون أن يعنى ولو للحظة واحدة بالتوقف للتدبر فى الأسباب المطلوب الأخذ بها لكى ينهض بها حال آخر هذه الأمة .

نظرة قصصية اسطورية للناريخ : كنا أمجادا وعلينا أن نعود لتراننا لكى نعود أمجادا مرة ثانية .

أما وأنه قد قامت للإسلام والمسلمين دولة اتسعت وترامت خلال قرن واحد من الزمان لتشمل من حدود الصين شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً ومن بلاد السريز والخرز في آسيا وجبال البرنبة في أوروبا شمالاً حتى بحر فارس وما يلي مصر من بلاد النوبة جنوباً ، فهذه إحدى الحقائق الكبرى في التاريخ الإنساني تماماً مثل حقيقة توسع مدينة روما من مدينة صغيرة على شاطئ نهر التيبر في القرن السابع قبل الميلاد لتصبح امبراطورية متسعة الأطراف بحلول القرن الثالث تحول معها البحر المتوسط إلى بحيرة رومانية وطنية . كما أنه من الحقائق الكبرى في التاريخ الإنساني تلك الحضارة العظيمة التي نشرها المسلمون في مملكتهم (يستخدم المؤرخون تعبير المملكة الإسلامية إشارة إلى المجتمع الإسلامي في مقابل الدولة الإسلامية إشارة إلى النظام السياسي) ، حضارة استنفادت من الحضارات السابقة عليها للفرس والروم واليونان وطورتها واكسبتها طابعها الإسلامي الخاص لنصوغ بذلك دعائم كبرى لحركة تنوير كبرى تركت آثارها في الإدارة والمال والاقتصاد والفقه وعلم الكلام واللغة والأدب بل وفي الفن والموسيقى والغناء والعمارة .

نلك حقائق كبرى لا سبيل للمجادلة فيها، والذين يستشهدون من التاريخ الإسلامي بمشاهد الأخطاء أو العثرات لإدانة هذا التاريخ مخطئون بطبيعة الحال إذ ينطلقون من استشهاداتهم بتعميمات غير

علمية وغير مقبولة ، وقد وقعنا نحن فى هذا الخطأ فى بعض كتاباتنا المبكرة، ولا يقل عن ذلك خطأ أيضا الذين يحاولون أن يصوروا التاريخ الإسلامى على أنه تاريخ مجتمع من الملائكة المعصومين الذين لا يخطئون ولا يفترقون الاثم ، مجتمع عم فيه الخير وعمت فيه الرفاهية، وصلت فيه الأخلاق وانتشرت فيه الفضيلة وكان المسلمون فيه ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا . التاريخ الإسلامى تاريخ بشر جرى عليهم ما جرى على البشر من طاعة ومعصية وزهد وطمع وقسوة ورحمة وطفبان ومودة وظلم وعدل وازدهار وتدهور . والبحث فى التاريخ الإسلامى شأنه شأن البحث فى أى تاريخ آخر هو بحث فى العمران البشرى - على حد تعبير ابن خلدون - ويجرى عليه ما يجرى على العمران البشرى من قوانين . فقد نصر الله المسلمين فى بدر وهم مؤمنون اتقياء، وانهزم المسلمون وفيهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فى أحد وهم أيضا مؤمنون اتقياء يدافعون عن الإسلام ويعملون على نشر رايته ، وكان عثمان بن عفان خليفة المسلمين ورعا تقيا . وكان اعداؤه فى الأمصار الذين قاموا عليه وقتلوه مسلمين يبحثون عن العدل. وكان الذين يطالبون بدم عثمان وتدعمهم عائشة (رضى الله عنها) أم المؤمنين مسلمين أيضا يبحثون عن العدل والقصاص ، ثم كانت الحرب بين على ومعاوية حربا بين مسلمين. وكان حصار عبد الملك بن مروان لمكة وضرب جيوش المسلمين الكعبة بالمنجنيق وقتل عبدالله بن الزبير

والتمتيل بجنته وصلبه كل هذا وما قبله وما بعده كان صراعا سياسيا
بين البشر لا دخل للإسلام كدين وعقيدة به .

سنجد في التاريخ الإسلامى هؤلاء الخلفاء الأنقباء الذين فهموا روح
الدين و زادوا عنه وتفهموا ونسروا نعاليم العدل، والزهد مثل أبى بكر
وعمر . وسنجد فى هذا التاريخ صورا شتى من الصراع السياسى بين
الأمويين والعلويين (وهو فى أحد جوانبه صراع بين الدين كتعاليم
والدولة كنظام سباسبى نغلبت فيه الدولة فى النهاية) . وسنجد صورا
أخرى من الصراع بين بيوت قريش كالذى بين الأمويين والعباسيين وهو
فى صميمه صراع فبلى على السلطة والثروة استمرارا لصراعات قبائل
بكر وتغلب وعبس وذبيان . سنجد كل هذا وأكثر وافل من هذا مما لا
شان للدين به بل هو شأن بشرى مجرى عليه ما يجرى على البشر من
فوائن ، وكما يحفل التاريخ الإسلامى بنماذج من الخلفاء الأنقباء
الراهدين كعمر بن عبد العزيز وأبى جعفر المنصور بحفل أيضا بنماذج
من الخلفاء الجبارين كعبد الملك بن مروان الذى قال قولته المشهورة بعد
مقتل عبدالله بن الزبير والله لنز أمرنى أحدكم بعد يومى هذا بتقوى الله
لقطعت راسه ، كما يحفل أيضا بنماذج من الخلفاء الماجنن الذين كانوا
لا ينقطعون عن مجالس اللهو والشرب والفناء والمتعة مع القبان
والغلمان من امثال يزيد بن عبد الملك الأموى والمهدى العباسى ومن بعده

من خلفاء أئمة كالأئمة والأمين الذي يقول عنه الطبري إنه لما ملك
«طلب الخصيان وابتاعهم وغالى بهم وصبرهم لخلونه فى ليله ونهاره ،
وقوام طعامه وشرابه وأمره ونهيه .. ورفض النساء الحرائر والإماء حتى
رمى بهم» . بل إننا سنجد المجون والتقوى يجتمعان فى الخليفة
الواحد ، فبحكى ابن خلدون عن الرشيد أنه وإن لم يكن بعاقرة الخمر
الصرف إلا أنه كان يشرب نبيذ التمر على مذهب أهل العراق وكان
يحافظ على الصلوات والعبادات ويصلى الصبح فى وفئه ويفزو عاما
ويحج عاما . وبحكى عنه صاحب الأغاني أنه كان من أغزر الناس دموعا
وقت الموعدة وأشدهم عسفا وقت الغضب والغلظة . وسنجد أيضا فى
التاريخ الإسلامى ولاة وخلفاء تتسع صدورهم لمعارضة الرعية لهم
ويسمحون بمجال واسع لحرية الرأى ، ونجد حكاما آخرين تضيق
صدورهم عن هذا كله ويستدعون الجلال عند أول بادرة معارضة
سنجد عمر بن الخطاب الذى يقبل معارضة المرأة له ويقول قولته
المشهورة : «صابت امرأة وأخطأ عمر» ، ومن ذلك أيضا ما روى عنه
رضي الله عنه أن رجلا قدم عليه من الشام فأخبره بكفرا أحدهم بعد
إسلامه ، وإن عنقه قد ضرب فقال . «هلا حبستموه فى بيته ثلاثا
وأطعمتوه كل يوم رغيفا واستتبتموه لعله ينوب ويراجع أمر الله : اللهم
إنى لم أحضر ولم أمر ولم أرض إذ بلغتنى ، اللهم إنى أبرأ إليك من

دمه» وممن اشتهر عنهم التسامح وحب المجادلة والمناظرة واحترام العقل الخليفة العباسي المأمون يروى عنه أنه أمر بحمل نصراني أسلم وارتد إليه في بغداد «فسأله : ما الذي أوحشك في الإسلام، فقال المرتد أوحشني ما رأيت من كثرة الاختلاف في دينكم، فظل المأمون يحاوره وبفسعه ان الاختلاف نخفيف ورحمه وضروره ، ثم قال له : «ولو شاء الله أن ينزل كنبه ويجعل كلام انبيائه وورثة رسله لا تحتاج إلى تفسير لفعل، ولكننا لم نر شيئا من الدين والدنيا دفع اليها على الكفاية ، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة» فرجع الرجل إلى الإسلام فخر المأمون ساجدا (٢) (ضحى الإسلام ، ج ١ ص ٣٦١) وإلى جوار ذلك نرى في التاريخ الإسلامي خلفاء آخرين لم تكن تحتمل صدورهم المجادلة في الدين أو العقيدة وغيرهم كانوا ينكرون بخصوصيتهم السياسيين بدعوى تهمة الزندقة - ولتهمة الزندقة هذه تاريخ ممتد في المجتمعات الإسلامية، ويروى البخاري أن عليا بن أبي طالب قد أتى إليه بزنادقة فأحرقهم فبلغ ذلك ابن عباس فقال لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ولقتلتهم لقوله (صلى الله عليه وسلم) من بدل دينه فاقتلوه . وفي العصر العباسي تحدثنا كتب التاريخ الإسلامي أن الخليفة المهدي كان بطارد الزنادقة ويقتلهم في كل مكان حتى أنه أمر وزيره أبا عبيد الله معاوية بن يسار بقتل ابنه في مجلسه

نقربا إلى الله به لأنه نسي بعض آيات القرآن . بل إن نفس الخلفاء
الذين يشهد لهم التاريخ باشاعة مناخ حرية الرأي نجدهم
ينقلبون فجأة وينكلون بخصومهم العقائدين من أهل الفقه كما فعل
المامون مع خصومه الفكريين فى محنة خلق القرآن؛ وعلى حين اتسع
صدر كثير من الخلفاء العباسيين للهجاء والنقد شعرا ونثرا نجدهم
ينكلون بوزرائهم ويعملون فيهم القتل والصلب لأول بادرة خلاف حتى
أنه يندر أن نجد وزيرا عباسيا لم يلق مصير القتل على يد الخليفة .

التاريخ الإسلامى إذن هو تاريخ بشر بأهوائهم وصراعاتهم به
العدل والظلم والزهد والطمع والحرية والاستبداد ، وهو كذلك لا لأنه
تاريخ اسلامى بل لأنه تاريخ مسلمين ومن هنا فإن الدعوة إلى عدم
تدوين التاريخ هى فى حقيقتها دعوة إلى احترام موضوعيته وقراءته
قراءة صحيحة فضلا عن عدم تحميل الإسلام أخطاء المسلمين ونزواتهم
السياسية والدنيوية .

ومع ذلك يبقى السؤال مطروحا يلح على إجابة منصفة : ما موقع
الإسلام كدين وعقيدة وتعاليم من تاريخ المجتمعات الإسلامية، وعلى
الناحية المقابلة هناك سؤال لا يقل عنه أهمية عن موقع التاريخ من
الإسلام كدين وعقيدة ونظام ؟

الإحابة عن هذين السؤالين اجابة موضوعية ومنصفة هى فى الواقع
المناط الحقيقى لاي حركة تنزير إسلامية حقبكية بوسعها أن تقيل
المجتمعات الاسلاميه من عثراتها الفكرية والعقائدية والمذهبية
والسياسية هذه القضية الكبرى - فضية الإسلام والتاريخ - تتجنبها
وتشوش ويعنم عليها ، وترهب من يقنرب منها ارهابا بالمدفع والكلمه معا
فوى كثرة . إما لمصالح سباسبية وإما لكسل عقلى وإما لجهل ونعصب
وإما تمسكا بموافع فكرية ومهنيه لن يحميها إلا تغليب النفل على العقل
والموروث على المفهوم والماصى على الحاضر والمستقبل .

وعلى أى حال فلا نريد أن نستبق الحديث بتقديم إجابة عن هذين
السؤالين . ولس فى استطاعتنا ان نقدم هذه الإحابة على عجناله دون
فحص ونمحبص واستنتهاد وروية . لأن الطريق إلى معرفة علاقة الدين
بالتاريخ على وجهها كالصراط الرفيع الممتد إلى الحقيقة الغالية تقع
عن يمينه وعن يساره السنة مشنعلة من لهب الاحاد والزندقه وما
ينبعهما من عذاب ديوى وأخروى . بل إن السائر على هذا الصراط
يبنى الحقيه لن يسلم من كرات اللهب بلفيها عليه هؤلاء الذين
لا يريدون له الوصول إلى الحقيقة حفاظا على مصالحهم ومسلماهم
التي هى ابعد ما نكون عن حقيقة الدين وجوهه .

لقد حدثت محاولات عديدة للاقتراب من هذه القضية المحورية اقتراب

بعضها من الصواب او ابعد عنه ، ولكن القاسم المشترك بين هذه المحاولات انها إما قمعب قمعا شديدا من مختلف الاتجاهات وإما فوبلت بالتجاهل ولم تحظ بحوار حقيقى هادئ محترم بباء. فى رسالة الصحابه تحدث ابن المهفع عن المصلحة والعدل كأساس للتشريع ولكنه فى نهايه حياته اتهم بالزندقة ثم قتل لزله منه على يد الخليفة المنصور . واقترب نجم الدين الطوفى من اعتبار المصلحة مصدرا مستقلا للتشريع يخص به النص فاتهم من أهل النقل بالرافضية والشيعة وأخرج من الملة . وحديثا تحدث الإمام محمد عبده بمثل ما تحدث به الطوفى فتجاهله الجميع ، وفى زماننا اخطأ طه حسين او اصاب بما ذكره فى كتاب الشعر الجاهلى عن التحقيق التاريخى للفصوص الدينى ولكن مجرد اقترابه من قضية الدين والتاريخ أثار عليه نائرة أهل النقل واتهم بالكفر والزندقة ، وغير بعيد عنا ما حدث لنصر أبو زيد فى كتابه مفهوم النص وكتابه عن الإمام الشافعى ، لا نقول إننا نسلم بما ذكره هؤلاء وغيرهم فى كتاباتهم ولكننا نقول ان العقل الإسلامى ما زال عييا حتى الآن عن صياغة علاقة واضحة بين الإسلام والتاريخ من حيث تأثير كل منهما على الآخر .

وبقيني أن النصدى الحقيقى والموضوعى لهذه القضية الكبرى كفيل بحل كثير من العضلات التى يعانىها المجتمع الإسلامى والعقل الإسلامى الآن . ومثلما كتب ابن رشد رسالته عن «فصل المقال فيما

بين الحكمة والنسريعة من اتصال» فإننى أدعو المتكلمين المسلمين المعاصرين إلى التصدى لفصل المقال فيما بين الشريعة والتاريخ من اتصال أو انفصال.

أقول اننى أدعو المتكلمين المحدثين للتصدى لهذه القضية الكبرى ولا أدعو الفقهاء كما أننى لا أدعو الجهلاء من المتذمرين والمتمردين ، لا أدعو الفقهاء لأن تكوينهم المعرفى وأدواتهم المنهجية أبعد ما تكون عن الإقرار بدور التاريخ فى تكوين الاحكام الشرعية ، فهذه الأحكام كلها عندهم مفدسة لمصدرها الالهى ، ودور العقل الإنسانى هو دور استكشافها والنوصل إليها عن طريق اسنخدام الأدوات الشكلية المقررة فى علم اصول الفقه ، ولا نريد الآن أن ندخل فى مناقشة تفصيلية ليس هذا محلها عن دور التاريخ فى صياغة هذا البناء المعرفى الفقهى بأكمله، ولا ستطور هذا العلم ذاته متأثرا باعتبارات التاريخ، ولكننى أكتفى هنا باقرار حقيقة أن تجاهل الفقهاء للتاريخ وادعاءهم احتكار الوصول إلى الحقيقة الالهية لأنه لا توجد فى نظرهم حقيقة تاريخية ، هذا المنطق هو الذى أدى بنا فى النهاية إلى منطق التكفير ، لأنه مادامت الحقيقة إلهية بحكم مصدرها فلا بد أن تكون واحدة وان يكون ما عداها كفرا بها ، ولا ينال من ذلك ما أقر به الفقهاء أنفسهم من الحق فى الخلاف لأن هذا الاقرار كان تسامحا منهم فى مرحلة

الازدهار الفكرى أما فى مرحلة التدهور الحضارى أو فى فترات التمرد السياسى فقد أدى منطق الفقه فى استنباط الحقيقة الالهية إلى شيوع الاعتقاد بكفر الآخرين حتى أتى على المسلمين حين من الدهر اختلفوا فيه فى صحة زواج الحنفية بالتشافعى فقال بعضهم لا يصح لأنه يشك فى ايمانها وقال البعض الآخر يصح قياسا على الذمية (٣) (السيد السابق فقه السنة ، ج١ ، ص١٠) .

ولهذا كان الخلاف بين المتكلمين، أى الفلاسفة المسلمين الذين يعملون العقل والفقهاء من الشكليين الذين يغلبون النقل وإن خالف العقل ومنطق التاريخ احد المعالم الكبرى فى الصراع الفكرى فى التاريخ الاسلامى . بل لقد أحدثت المغالاة فى الشكل وفى تغليب النقل على العقل رد فعل داخل مجتمعات الفقهاء نفسه ، فهذا هو ابن قسيم الجوزية يخرج على الأمة الإسلامية فى القرن الثامن الهجرى بكتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» يعقد فيه الأبواب تلو الأبواب عن أن كل ما فى الشريعة يوافق العقل وينهى عن التقليد وعن الاستئناس بالرجال ويورد الأدلة النقلية والعقلية على جرمة التقليد .

نعود إذن إلى السؤال الذى نطرحه على المتكلمين المحدثين للإجابة عنه عن أثر التاريخ فى الاسلام وأثر الاسلام فى التاريخ ونقترح

مجموعة من المبادئ الحاكمة التي نطن أنها قد حل كثيرا من الاشكالات الراهنة وهي .

اولا : أن العقيدة الإسلامية كما وردت في كتاب الله وفي سنة رسوله كانت هي المحرك الأول والدافع الأساسي لنشأة الدولة الإسلامية في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتوسعها في عهد الخلفيتين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما . في هذا العهد العظيم كان الإسلام حقا وصدفا دينا ودولة شريعة وسياسة دنيا ودينا .

ثانيا . أنه منذ عهد عثمان رضي الله عنه بدأ الصراع بين اعتبارات الدنيا والسباسة بمثلها الأمويون واعتبارات الدين والتقوى ويمثلها الهاشميون وقد حكم هذا الصراع جزءا كبيرا من مسار التاريخ الإسلامي .

ثالثا أنه في البحث عن موقع الإسلام كعقيدة وتعاليم في التاريخ الإسلامي فله من المناسب أن نميز بين الدولة الإسلامية (ويقصد بها المؤرخون انظمة الحكم) وبين المملكة الإسلامية (وبفصودن بها المجتمع بكافة حلاباه) .

رابعا اما عن الدولة فقد بدأت منذ العصر الأموي ملكا عضودا لا شأن له بتعاليم الإسلام ولا شأن لتعاليم الإسلام به ، صراع سياسي بحث يحكمه منطق القوة والدهاء والمغامرة والمصلحة، ولم تكن البيعه رغم اطناب الفقهاء في بيان شروطها، لم تكن من الناحية

التاريخية الا غطاء شرعيا يسنر به الخلفاء اطماعهم السياسية ، أما المبدأ الحاكم فقد كان أن من استدت تشوكنه وجبت بيعته .

خامسا : أما على مستوى المملكة الإسلامية أى المجتمع فى أدق خلاياه فقد كان من الناحية الثقافية والاجتماعية يعيش اسلامه صباحه ومساءه وينفس شرانحه اسلاما فى اسلام رغم ناثبر الخلافات الاجتماعية لكل قطر فى فهم الناس للإسلام واحكامه .

هذه المبادئ الخمسة نحسبها هادية لاي نقاش حول دور الإسلام فى تاريخ مجتمعاته ، ويبقى بعد ذلك الحديث عن دور التاريخ فى صياغة احكام وتعاليم الإسلام ولهذا حديث قادم .

الفصل الثانى

النهى عن الاتباع والتقليد

« لا يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها » قول تردد قديما على لسان زياد بن أبى سفيان متوعدا أهل البصرة . وأزيد على ذلك لا يفسد هذه الأمة إلا بما فسد به أولها ، والحق أن ما صلح به أول هذه الأمة ليس مجرد التمسك بظاهر الدين وطفوسه وإنما التمسك مع ذلك بمقاصده ومراميه ، صلح أول هذه الأمة بنهضة العقل وقوة العزيمة بالإيمان وفتح الأبواب أمام امتزاج الثقافات وفسد آخر هذه الأمة لغلبة مصالح الساسة ومطامعها لدى فئات المسلمين وطوائفهم على صالح الأمة العام وانغماس الحكام فى اللهو والترف وكثرة حركات الانشقاق والخروج نتيجة عدم اعتماد أسلوب معترف به للمعارضة السياسيه وغيبة العقل ، وهكذا حق على المسلمين ما حق على غيرهم من قانون تدهور الحضارات كما ورد فى القرآن الكريم بقوله تعالى « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » .

لما استمدت وطاه الخوارج على العراق فى عهد معاوية عهد إلى زياد
ابن ابى سفيان بولاه البصرة وخراسان لكى بعيد النظام وينهى سطوة
الخوارج ويفضى على الفسق الذى كان مستسريا بالمدينة ، فقدم اليها
فى عام ٤٥ هـ وخطب خطبته التسييرية بالبراء لانه لم بحمد الله فيها ،
ومما قال .. «حرام على الطعام والشراب حتى اسويها بالأرض هدمها
واحرقها ، إني رأيت آخر هذا الامر لا يصلح إلا بما صلح به أوله : لين
فى غير ضعف وشدة فى غير عنف . واني أقسم بالله لأخذن الولي
بالمولى والمقيم بالطاعن والمقبل بالمدير والمطيع بالعاصي والصحيح منكم
فى نفسه بالسقيم حتى يلقى الرجل منكم اخاه فيقول أنج سعد فقد هلك
سعيد او تسبقم لى قناتكم» وهذا فى علمنا القاصر اول من قال فى
الإسلام هذه القولة النبى أصبحت بعد ذلك قولاً ماثوراً : « لا يصلح آخر
هذا الامر الا بما صلح به أوله» مع أن ما صلح به حال أوله شئ
مختلف ومناقض لما أقسم ان يأخذ به أمر المسلمين الولي بالمولى
والمقيم بالطاعن والمقبل بالمدير والمطيع بالعاصي ، منجاهلا امره تعالى
ألا تزر وازره وزر اخرى وغافلا عن أن اول هذه الأمة قد صلح برحمة
الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتفوى ابى بكر وعدل عمر وزهده .
البس من الأولى والأنفع لنا أن نقول بأنه لن يصلح امر هذه الأمة
إلا بالأخذ بتسباب صلاح أمر الأمم فى عصرنا وهى العقل والعلم

والعمل وهى كلها امور من صميم تراثنا الإسلامى فى نقاته وأصالته الأولى؟

الأولى بنا ذلك ، ولكنها آفة من آفاتنا العقلية ، الحنين الرومانسى إلى الماضى دون النظر إليه نظرة نقدية . فالزمان عدنا يسير إلى الوراء ولا يتقدم الى الامام . وأحلامنا كلها فى اجترار الذكرى وليست فى استشراف المستقبل ، مع أن المسلمين الأوائل امتدت أحلامهم إلى الأخذ بأسباب حضارات الفرس والروم والكلدان والسريان إلا أننا فى بياتنا العقلى قاصرون عن ذلك .

هذه الحالة من الركود العقلى ، وهذه النزعة إلى اجترار الماضى وإعادة انتاجه كما كان بالضبط كطريق نراه وحيدا للنقدم ، هى التى دفعت مؤرخا مسشوقا معروفا مثل جوسناف جرونيباوم إلى التطرف والمغالاة بمحاولة تصوير معاداة البطور كطابع أصيل فى العقل الإسلامى ، ففى كتابه «إسلام العصر الوسيط - دراسة فى التوجه الثقافى» ، والذي ترجمه بعد ذلك المترجم الفذ الأستاذ عبد العزيز جاويد تحت عنوان حضارة الإسلام ، يلصق المؤلف بالمسلمين كراهية التطور والحنين المرضى إلى الماضى فيقول « مع ذلك فالمسلم بكره التغيير ، فالحياة المثالية والمجتمع المثالى عنده ينسمان بالتبات والقرار ، وبينما الغرب بنوقع أن يكون التعبير إلى ما هو أحسن ، نرى المسلم

بجزم ان امره لن يكون إلا إلى ما هو أسوأ . وخير عهود الإسلام في رأى المسلم هو عهده الاول ثم يستطرد فائلا : « هذا الميل صوب الماضى ، وهذا التلief على الساكن الراكذ ليس له فى لغة التحصيل والتقدم إلا معنى واحد ، هو تحقيق الأصالة والابتكار ، لقد بات الخلق والاستحداث أقل أهمية من الصوغ ، وباتت الألفاظ تنعظم المعنى مرتبة . وكان الابتهاج بالشكل كوقاية للذات من كل بدعة مفسدة من أقوى العوامل التى ظاهرت السبك الأدبى للعاطفة والفكر ذلك السبك الذى قدر للإسلام ان يستكين له فى امتثال بديع» (٤) (ص ٣٠٧) .

وواضح لكل ذى بصيرة عدم دقة التقريرات السابقة وعدم موضوعيتها ، ولا أحب أن استغرق فى فاصل ممتد من سبب الاستشراق وأهله كما يحلو للبعض أن يفعلوا منحررين من تبعة البحث الجدى والمضىنى عن الحقيقة بايثار سهولة السب واللمز، وهو منهج معتمد اليوم ومن موروثات عصر التدهور ، ولكن يكفينى أن أشير إلى أمر واضح هو خلط المؤلف بين الإسلام كنظام من العقائد والمبادئ والأفكار وبين ما آل إليه الواقع الاجتماعى للمسلمين فى فترات التدهور الحضارى ، وهو خلط غير مشروع وغير مقبول علميا فى نفس الوقت إن المسلمين مأمورون بديانة بعدم الارتكان إلى اتباع ما كان عليه السلف ومأمورون بإعمال العقل والسعى إلى التجديد والابتكار . فالقران الكريم يدين إداة صريحة منهج اتباع السلف والركون إلى

التقليد ومحاكاة الماضى ، يقول تعالى : «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون . وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون . قال أولو جننكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون» . (الزخرف ٢٢ - ٢٤) . ويلاحظ الدكتور محمد فتحى عثمان فى دراسته الرائدة عن الفكر الإسلامى والنطور (ولا أعرف كيف سلم هذا العمل الجاد والمبدع من هجمات من نذروا أنفسهم لذلك) يلاحظ ملاحظة ذكية عن الربط الموجود فى هذه الآية الكريمة بين الرجعية والتقليد من ناحية والطبعية واحراز الامتيازات من وراء الوضع القائم من ناحية أخرى (٥) (ص ١٠٠) وتتعدد الآيات فى القرآن الكريم الدالة على النهى عن اتباع السلف وذب ذلك فى الأمم السابقة ، «قالوا أجئتنا لنتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا» (٦) (يونس - ٧٨) ، «قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين» (٧) (الأنبياء - ٥٣) ، «قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون» (٨) (الشعراء - ٧٤) ، «قالوا بل ننبع ما وجدنا عليه آباءنا» (٩) (لهمان - ٢١) ولا يقال فى ذلك أن النهى عن اتباع السلف وإدانته ينصرف إلى الأمم السابقة على الإسلام إذ لا يعقل أن يدين القرآن أمة علفية فى غير المسلمين ثم يقرها فى المسلمين . فالنهى عام والإدانة عامة والأمر باتباع العقل والتجديد والابتكار عام أيضا : «أولم يتفكروا فى أنفسهم ، ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى ، وإن

كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون . أولم يسيروا فى الأرض فبنظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ، كانوا أشد منهم قوة وآثارا فى الأرض وعمروها أكثر مما عمروها . وجاعنهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» (١٠) (الروم ٨ - ٩) بل إن الدعوة إلى تدبر التاريخ ونقده وعدم الاستسلام له صريحة فى هذه الآية، فالمسلمون مأمورون بتتبع أسباب ازدهار العمران البشرى فى الزمان الماضى (كانوا أشد منهم قوة وآثارا فى الأرض) ومأمورون أيضا على وجه اللزوم والاقتضاء بتتبع أسباب تدهور هذا العمران . فكيف يقال بعد ذلك إن الإسلام يأمر الباعة أو يحملهم على الاستسلام للماضى ، إن هذه (الماضوية) إن صح التعبير هى أفة فى فكر المسلمين أنفسهم إذ غفلوا فى عصورهم اللاحقة عن موقع العقل وقيمة الابتكار فى العقيدة الإسلامية .

لقد اعتمد العقل الإسلامى فى القرون الأولى منذ وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وانقطاع الوحي مجموعة من الأدوات المنهجية للتعرف على حكم الشرع فيما يعرض لهم من مسائل ، وسمى الجهد العقلى فى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بالفقه . وسميت قواعد الاستنباط هذا أى الأصول المنهجية التى يتم بها التعرف

على الحكم من مصدره بأصول الفقه ، وتعددت المذاهب الإسلامية التي تعرض للأحكام الشرعية وأصول استنباطها ما بين أهل حديث بالمدينة وأهل رأى بالعراق تم ما بين شيعة وسنة ، فى داخل أهل السنة تعددت المذاهب أيضا ما بين حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة . وتفرعت عن كل مذهب فروع بتعدد شيوخه واختلاف مناهجهم فى إطار الأصل العام، ولم يأت على الأمة القرن الثامن الهجرى إلا وفد تراكمت فى الترات القانونى الإسلامى مجموعة هائلة من الحلول للمسائل التفصيلية بحيث يحار المسلم بآبها يأخذ على تناقضها . حقيقة أنه قد شاع الاعتقاد بأن فى الاختلاف رحمة وسعة على المؤمنين ، ولكن ساد أيضا خاصة فى فترات التدهور الحضارى وشبوع التقليد على النجدد التعصب المذهبى بحيث أصبح اتباع كل فريق ينظرون إلى مذهبهم على أنه الحقيقة وحدها وما سواه باطل وكفر . فاختلوا كما ذكرنا فى صحة زواج الشافعى من الحنفية وأجازوه بعضهم قياسا على الذمية .

هذا الوضع المناوئ الذى آل إليه العقل الإسلامى من تركه النجدد إلى التقليد والعقل إلى الاتباع استنفذ أحد تلامذة ابن تيمية وهو ابن قيم الجوزية المولود سنة ٦٩١ هـ إلى شن الحرب على التقليد والاتباع فى أهم كنبه وهو «إعلام الموقعين عن رب العالمين» وحنى

تكون كلمتنا عن الشيخ الفقيه الجليل في محلها ، وحتى لا يفسر أقواله أو يحملها على غير ما أراد لها ، وجب علينا أن نقرر أنه وإن نهى عن التقليد وفسحه فقد كان يعنى بالتقليد تقليد المفتين أى أصحاب المذاهب وبإعبيهم ، أى أنه كان من أصحاب النقل لا من أصحاب العقل كالمعزلة، فقد كان بلمس آراءه فى فقه الكتاب والسنة وما كان عليه أصحاب الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وكان يرى استحالة تعارض العقل والقياس الصحيح مع نص ثابت فى كتاب أو سنة . فليس فى الشريعة شئ على خلاف القياس ، والعدل هو مناط الشرع كله . لم يكن ابن فيم الجوزية إذن من الذين يعقدون مقابلة بين العقل والنقل عن الكتاب والسنة والصحابة ولا الذين يبحثون فى التعارض بين النص والمصلحة ولأيهما الغلبة ، وإنما عقد بجهد علمى فذ مصالحة بين العقل والنقل باعتبار أن العقل كل العقل فيما هو منقول عن الكتاب والسنة، وبهذا فهو «لا يقدم على القرآن والسنة شيئا ، ولا يعدل بأقوال الصحابة أحوال غيرهم ، ثم بلجا إلى القياس حين لا يجد قرأنا ولا سنة ولا قول صاحب ويرى القياس نطيقا لمبدأ العدل حيث لا يجوز التفريق بين المتماثلين ولا الجمع بين المختلفين فى الحكم» (١١) (مقدمة طبعة دار الحديث ص ١٠) .

ولسنا الآن فى مقام تحليل كتابات ابن فيم الجوزية وموقعها الدقيق بين فريقى النقل والعقل فى التاريخ الفقهى الإسلامى ؛ وإن كان واضحا

من كتاباته انه لا يرى المعقول إلا فيما هو منقول عن الكتاب والسنة
والصحابه بل إن القول بغير ذلك يخالف الإيمان عنده وأنه من أهل
الحديث لا من أهل الرأي وهو يستشهد على انكار الرأي كمصدر
للتشريع بأقوال من الخلفاء الراشدين اجمعين وعدد من الصحابة وإن
كانت استشهاداته محل نظر بطبيعة الحال ، هو من أهل النقل والحديث
قولاً واحداً لا خلاف فيه وإنما اسهامه الأكبر في التاريخ العقلي
الإسلامي أنه نهى عن تقليد أصحاب المذاهب وذر التعصب لها ، وهذه
في جوهرها دعوة لتحرير العقل الإسلامي من اسار الانباع والتقليد
وحثه على الابتداع والابتكار والتفكير لأنه لا يتقيد إلا بالأدلة الشرعية
في الكتاب والسنة وإن كانت هذه الدعوة لم تؤت ثمارها حتى يومنا هذا
بدليل ما نتشهده على الساحة الإسلامية أو على الأصح ساحة من
يزعمون النحدث باسم الإسلام من تعصب ومطاردة واسنحلال للأنفس
والأموال بغير ما أحل الله ، وبالتالي تصبح تعاليم ابن قيم الجوزية
مطلوبة الآن للرجوع بالإسلام إلى مصادره النقية الأولى وللتحرر من
سلطة السلف على الخلف وإشاعة مناخ الحرية والتسامح في العقل
الإسلامي .

يقول ابن قيم الجوزية : «ثم خلف من بعدهم خلوف فرقوا دينهم
وكانوا نسيجا كل حزب بما لديهم فرحون ، ونقطعوا أمرهم بينهم زبرا

وكل إلى ربهم راجعون ، جعلوا التعصب للمذاهب ذبانتهم التي بها
بدينون ورعوس أموالهم التي بها يتجرون ، واخرون قنعوا بمحض
التقليد وقالوا : « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مفتدون »
والفريقان بمنعزل عما ينبغي من الصواب ، وهو لهذا يخرج المتعصب
من زمرة العلماء (١٢) (طبعة دار الحديث ص ١٦) .

وبعد ما يعقد بابا لببان أن كل ما فى الشريعة يوافق العقل يحاول
فيه التوصل إلى الحكمة النى من أجلها شرعت الأحكام الشرعية ، وهى
محاولة قد يتفق معها البعض وقد يختلف ، ونبقى فى النهاية محكومة
بالإطار الثقافى والفكرى فى عصره ، إلا أن أهميتها تظهر فى أنها
محاولة صادقة لإعمال العقل فى الأحكام الشرعية رغم أن المعقول عنده
هو المنقول عن الكتاب والسنة ولا يتصور أن يكون المعقول خارجا عنهما
لأن ذلك نقيض الإيمان ، بعد ما يطنب القول فى ذلك يشهر قلمه للهجوم
على الإتياع والتقليد . والذي دفعه إلى ذلك تلك الحالة من التضارب فى
الآراء التي وصل إليها الفقه الإسلامى فى عصره ، وهو تضارب ليس
فقط بين أنباع مختلف المذاهب بل فى داخل المذهب الواحد . فيعتقد ابن
قيم الجوزية بابا بعنوان «المقلدون يتضاربون فى أقوالهم» يعدد فيه
أمثلة لما يزيد على ستين وجها من أوجه التناقض والتضارب الفقهى ثم
يتبع ذلك قائلا : «وهذا كثير جدا ، والمقصود أن التقليد حكم عليكم

بذلك ، وقادكم إليه فهرا ، ولو حكمتكم الدليل على التقليد لم نقعوا في مثل هذا ، فإن هذه الأحاديث (بقصد الأحاديث النبوية التي إليها استند المقلدون) إن كانت حقا وجب الانقياد لها ، والاخذ بما فيها ، وإن لم تكن صحيحه لم يؤخذ بشئ مما فيها ، فإما أن نصحح ويؤخذ بها فيما وافق قول المبيوع ، وتضعف أو ترد إذا خالفت قوله ، أو نتول فهذا من أعظم الخطأ والتناقض (١٢) (ص ١٩٤) .

بريد ابن عيم الجوزية أن يقول لنا أن المقلدين والفقهاء المتأخرين كانوا يجعلون الحديث النبوي صحيحا أو ضعيفا وفقا لما إذا كان يوافق مذهبهم أم لا . أي إنهم كانوا يحكمون المذهب في الحديث ولا يحكمون الحديث في صحة المذهب .

وقرب من هذا ما أشار إليه أحمد أمين في فجر الإسلام وضحاها من إكنار التابعين وتابعيهم من وضع الأحاديث لخدمة الأغراض السياسية والمذهبية . ونحن عندما نستند إلى كلام ابن عيم وأحمد أمين في الحديث لا نقصد إطلاقا النيل من السنة المشرفة ، وإنما عاصمنا حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «من كذب على عامدا فليتيوا مقعده من النار» وكثير هم الكاذبون بإقرار المحدثين أنفسهم . يقول أحمد أمين «من الغربب أننا لو اتخذنا رسما بيايا للحديث لكان شكل هرم طرفه الدب هو عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) ثم يأخذ في

السعة على مر الزمان حتى يصل إلى القاعدة أبعد ما نكون من عهد الرسول مع أن المعقول كان العكس « ويقدم أحمد أمين أمثلة عديدة مسنمة من طبقات ابن سعد وابن حلكان وابن صخر وغيرهم على وضع الأحاديث فى عهد الأمويين لمصلحتهم وفى عهد العباسيين لتأييدهم وذم الأمويين ، وعن أثر أصحاب الديانات من يهود ونصارى ومجوس وأثر الشعوبيين فى وضع الأحاديث ، بل والأهم من هذا مما يتصل بحديث ابن قيم الجوزية الذى أوردناه ما يذكره أحمد أمين من أن : خلاف الفقهاء بين أهل حديث وأهل رأى حملت بعض الفقهاء من أهل الحديث على وضع أحاديث ملء الفراغ الذى لم يرد فيه حديث وذلك قد يكون فى حكمه موافقا لأهل الرأى ولكنهم بتسترون به جريا على مذهبهم من اتباع الحديث وقد يكون مخالفا فى حكمه لمذهب أهل الرأى فىكون الحديث سلاحا لهم يستعملونه لمهاجمة أهل الرأى (١٤) (ضحى الإسلام - ج٢ - ص ١٢٧) ، وهذا بفسر ما ذهب إليه ابن قيم الجوزية من أن المقلدين كانوا يضعفون الحديث أو يصححونه تبعا لمذهبهم . وعموما فإن لهذا الأمر كله حديثا مقبلا بما يحفظ على السنة النبوية قدسيته كمصدر للتشريع وبما يدفع عنها فى نفس الوقت غائلة الواضعين والمنطعين معا .

نعود إلى ما ذكره ابن قيم من نهى عن التقليد والاستئنان بالفقهاء .
بذل ابن القيم جهدا فكريا رائعا فى الرد على من أجاز التقليد

بحجج عقلية وأورد نهى الأئمة أنفسهم عن تقليدهم وعقد مجلسا للمناظرة بين مقلد وصاحب حجة ينتصر فيه لأصحاب الحجة الذين بلتمسون الحجة من مصادر التشريع مباشرة (القرآن والسنة) ويدحض فيه حجج المقلدين ، ومن أهم ما قاله فى هذا الشأن : «والعجب أن كل طائفة من الطوائف ، وكل أمة من الأمم ندعى أنها على حق، حاشا فرقة التقليد لا يدعون ذلك ، ولو ادعوه لكانوا مبطلين ! فإنهم شاهدون على أنفسهم بأنهم لم يعتقدوا تلك الأقوال لدليل قادهم اليه وبرهان دلهم عليه وإنما سبيلهم محض التقليد ، والمقلد لا يعرف الحق من الباطل ولا الحالى من العاطل » ثم يستطرد قائلا : «واعجب من هذا أنهم مصرحون فى كتبهم بطلان التقليد وتحريمه ، وأنه لا يحل القول به فى دين الله ولو اسنرط الإمام على الحاكم أن يحكم بمذهب معين لم يصح شرطه ولا توليته ، ومنهم من صحح النولية وابطل الشرط » (١٩) (ص ١٧٨ ، ١٧٩) والامام هنا بنعبرنا اليوم هو المشرع والحاكم هو القاضى ، أى أن ابن قيم يرى عدم جواز النص فى القانون على اتباع مذهب معين لأن هذا شرط فاسد لا يصح فد تبطل معه ولاية القاضى فى بعض الآراء.

فما القول إذن فيما تنص عليه المادة ٢٨٠ من لائحة ترتب المحاكم الشرعية والتي نوجب على القاضى الرجوع إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة عند سكوت التشريع ، وهو النص

النافذ بيننا اليوم والذي يحاكم بمفتضاه المفكرون ويفرق استنادا إليه بين المرء وزوجه البس هذا فى رأى ابن قيم الجوزية خروجيا عن صحيح الدين ؟

إن هذا وحده شاهد على أن دعوة ابن قيم للنهى عن التقليد والحث على الاجتهاد والرجوع بالشرعية إلى مصادرها الأولى لم تجد أذنا صاغية لدى المسلمين ، فهي دعوة تبعاتها ثقال ، أخفها صحة العقل وإعمال الفكر وهو أمر بؤرق كسالى العقل الذين يؤثرون الاتباع على التجديد .

ان هذا الفقه العظيم لا يقابل بين المعقول والمنقول عن كتاب الله والسنة الصحيحة لرسوله بل يرى العقل كل العقل فى هذا المنقول المناوئ ، إنه لا يرى ثمة تعارضا بين النص والمصلحة والعدل ، فالنص والعدل والمصلحة منازمات لا انفصال بينها ، والتطبيق الصحيح للنص لابد أن يحقق المصلحة والعدل وينفى الجور والظلم أى أنه لا يتصور عقلا وباسخدام مناهج الشريعة نفسها تعارض النص مع المصلحة والعدل لأن المصلحة والعدل ليسنا شيئا خارجا عن النص بل هما من مكوباته ومراميه يقول فى حديثه عن بناء الشريعة على مصالح العباد فى المعاش والمعاد : « هذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرح والمشقة وتكليف ما لا سبيل له ما يعلم أن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد

فى معاش ' ' ، وهى عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ،
وحكمة فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى
ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من
الشريعة وإن أدخلت فيها بالنأويل .

نلك هى ملامح الصحوة الكبرى التى دعا إليها ابن قىم الجوزية فى
العقل الإسلامى . ودعوته كما ذكرنا مرارا فى إطار النص الشرعى من
الكتاب والسنة ، والمعقول ينظر إليه من خلالهما ، والمصلحة هى ما أتى
به النص ، والشريعة عدل ورحمة كلها من خلال الأدوات التى جاء بها
علم أصول الفقه كتفديد المطلق ونخصيص العام وسد ذرائع الفساد
واباحة الضرورات وغبر ذلك حتى وأنه نهى عن النهى عن المنكر إن كان
بنرتب على هذا النهى منكر أكبر ، يقول رحمه الله : «سمعت شيخ
الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه ونور ضربه يقول : مررت أنا
وبعض أصحابى فى زمن التتار يقوم منهم يتسربون الخمر ، فأنكر
عليهم من كان معى ، فأنكرت عليه وقلت له : إنما حرم الله الخمر لأنها
تبعد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهؤلاء يبعدهم الخمر عن قتل النفوس
وسبى الذرية وأخذ الأموال فدعهم » .

فأبن هذا الفهم للشريعة السمحة من فهم من أعدوا قوائم للمفكرين
يلاحقونهم بالاغتبال الجسدى أو المعنوى بدعوى الردة ، إنها غيبة العقل
وغيبة الفهم الصحيح للإسلام معا .

الفصل الثالث

العقل والنقل

العقل فى تاريخ الفكر الإسلامى إما أن يراد به مقابلة النقل فيقال أهل النقل وأهل العقل وإما أن يراد به تبصر الحكمة والمعقول فيما أتى به المنقول ، ولا نبالغ كثيرا إن قلنا ان مفهومى العقل والنقل بهذا المعنى قد حكما تاريخ الفكر الإسلامى بأكمله فانقسم الفقهاء من أهل النقل إلى أهل حديث بالمدينة يغلبون النقل على العقل وأهل رأى بالعراق يفسحون مكانا للعقل إلى جوار النقل. كما جرت المقابلة بين الفقهاء الذين يستخرجون الحكم الشرعى من دليله فهم أقرب إلى النقل وبين المتكلمين الذين يبحثون فى القضايا الفكرية الكبرى كالجبر والاختيار وأوصاف الله وذاته والعدل والتحسين والتقبيح العقليين إلى آخر ذلك وفى داخل فريق المتكلمين جرت المقابلة بين المعتزلة الذين يقبمون للعقل اعتبارا كبيرا ، والأشاعرة الذين يمثلون فكر أهل السنة ويجعلون مساحة النقل عندهم أكبر من مساحة العقل ، وإلى جوار هؤلاء وجد الفلاسفة المسلمون كالفارابى وابن سينا وابن رشد وأبى حيان

التوحيدي وهؤلاء أكثر فرق المفكرين المسلمين احتفاء بالعقل وتمجيده له وإعمالا له واقتفاء لأثره . حتى أن فيلسوفا مثل الفارابي لم يتخرج عن البحت الفلسفي في ظاهرة النبوة فتحدث في كتابه . «أراء أهل المدينة الفاضلة» عن الوحي ورؤية الملك وأرجع ذلك إلى أكمل مراتب القوة المتخيلة لدى الانسان . ولم ينهض أحد من معاصريه وقتئذ إلى رميه بالكفر والتفريق بينه وبين زوجه ، بل نهض الغزالي بالحجة والمنطق الحسن يرد عليه في كتابه تهافت الفلاسفة . وإن شئنا أن نرتب طبقات الفكر الاسلامي وفقا لاعتمادها على النقل واقترابها منه أو اعتمادها على العقل لكان نربطها كالتالي : المتحدثون «أى رواية الحديث» والمفسرون الذين يعتمدون على الرواية في التفسير ، ثم فقهاء الحديث الذين يعتمدون أساسا على النقل والرواية ، ثم فقهاء الراى الذين يقربون من العقل والدرابة، ثم المتكلمون من الأشاعرة وأهل السنة ، ثم المتكلمون من المعتزلة وأهل العقل ثم الفلاسفة. ويأتى خارج هؤلاء جميعا المتصوفة الذين يملكون الطريق إلى الحقيقة لا إلى الشريعة ويعتمدون على البصيرة لا على الفهم وينتأون بأنفسهم عن العقل والنقل معا .

وإن المرء إذ يسجول بين هذه البسمانين الفيحاء للفكر الاسلامي ليأخذ العجب والإعجاب والتعجب والزهو والانبهار بهذه الثمار اليانعة المختلفة الطعم والمذاق التى حفل بها تاريخ الفكر الإسلامى . ثم إن

المرء ليعجب ويأسف في نفس الوقت أنه لا يروج بيتنا اليوم إلا أقصى درجات هذا الفكر تزمنا وتمصبا وابتعاداً عن العقل واحتقاراً له ونمسكاً بالطقوس والشكليات وتكفير الآخرين واحنفاً لهم واستحلال دماءهم وأموالهم دون أن نعبأ بفهم منطق الناريخ في تطور الفكر الانساني عموماً ومنه الفكر الاسلامي ودون أن نعبأ بالتوقف أمام قيمة العقل الذي أمرنا الله بإعماله .

وإذا أردنا أن نرسم منحني بياننا للتطور العقلي للتراث الاسلامي منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى إغلاق باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري لأمكننا القول على وجه الإجمال إنه كان تطوراً من النقل إلى العقل ومن الرواية إلى الدراية ومن التردد إلى التجديد . يقول المفسر الاسلامي العظيم أبو الفاسم الزمخشري . « العلم مدينة أحد بابيها الدراية والثاني الرواية.... » والمشاهد أن العلم الاسلامي أخذ ينتقل من الرواية إلى الدراية حتى أغلق باب الاجتهاد والعقل في القرن الرابع الهجري .

يتحدث أحمد أمين في الجزء الرابع من ظهر الاسلام (ص ١٩٤) عن أسباب جمود الفكر الاسلامي وعودة العقل إلى الأقول بعد الازدهار بدءاً من القرن السادس الهجري ويرجع ذلك إلى أسباب عديدة منها غلبة العنصر الأعجمي على العنصر العربي وزوال المعتزلة في عصر المتوكل وهجوم التتر على العالم الاسلامي وانتشار العصبية المذهبية

الحادة بين المسلمين : الفقهاء ضد الصوفية، والصوفية ضد الفقهاء ،
ومعتزلة ضد السنية، وسنية ضد المعتزلة، وشيعة ضد السنية، وسنية
ضد الشيعة ، وشافعية ضد الحنفية وحنابلة ضد غبرهم. ومن المؤسف
أن هذه الخلافات لم تقتصر على الخاصة من العلماء بل أشركوا فيها
العوام، والعوام عادة ضيقوا الأفق عديمو التسامح ، فكانت البلوى من
ذلك كبيرة، والنتيجة فظيعة" ..

أصبت يا أستاذنا الجليل ، إنك تتحدث عن حال المسلمين في القرن
السادس الهجرى وكأنك تتحدث عن حالهم اليوم بعد حوالى تسعة قرون
لم تبرح قافلة التعصب مكانها .

وأتوقف قلبا أمام ما رصده أحمد أمين عن دخول العوام الى
معترك الخلافات المذهبية . والحديث عن العوام هنا ليس اعتمادا لمنهج
الطبقية الفكرية الذى يحلو للبعض الأخذ به فيتحدثون عن علم الخاصة
وعلم العامة ، بل هو حديث عن منهج تلقى العلم وأصول الإحاطة به .
فالعامى فى العلم هو من يأخذ منه القشور ويلتفت عن الجوهر أو من
يحيط ببعضه دون البعض أو من يستخدم ما أحاط به من قشور العلم
فى غير ما شرع له . وعندما تنتشر العامية فى علوم الدنيا فالأمر هين
يسير إذ تكفى المناقشة والمجادلة لكشف الغمة وإظهار الحق . أما
عندما تحيط العامة بعلوم الدين فالأمر جد خطير لأن العوام عادة أقرب

الى التعصب وأدنى إلى النحزب ماداموا يعتقدون أنهم بدفاعهم عن علمهم القاصر إنما يدافعون عن إيمانهم فليكن هذا الدفاع إلى آخر رمق ولو بالسلاح . رأيهم إذن أن العامية الثقافية سبب أصيل من أسباب التعصب والبعد عن العقل، وأول عوام الدين في تاريخنا الإسلامى هم الخوارج : أية واضحة صريحة واجهوا بها عليا بن ابي طالب : «إن الحكم إلا لله» ولكن : ماذا يقصد بالحكم ؟ وماذا يقصد بكون الحكم لله؟ وكيف ومتى يكون ذلك ؟ هذه أمور لم ينوقفوا عندها كثيرا ولا يهتمهم أن يتوقفوا عندها مادامت العبارات عندهم واضحة صريحة.. وليس عجبا أن أول الخوارج كانوا من القارتين الذين أحاطوا بظاهر نص القرآن دون سبر معانيه. تلك الظاهرية الدينية، أو إن شئت فسمها العامية هى التى تفسر لنا حثهم عليا فى البداية على قبول التحكيم ثم خروجهم عليه بعد ذلك وتكفيرهم له لأنهم فى كلتا الحالتين كانوا يتبعون ظاهر النص ويغلبون الرواية على الدراية والنقل على العقل .

وهذا هو بالضبط حال خوارج اليوم من عوام الدين الذين يتمسكون بقشور الدين ومظاهره، ويتوقفون بهذه القشور والمظاهر عند لحظة تاريخية بعينها ، ويرفعون السلاح ، سلاح البندقية والمدفع أو سلاح التكفير والتجريح والاخراج من الملة وكلاهما متكاملان .

ولا نحسب أن عوام الدين الذين يأسف أحمد أمين لاننتشار
المعصب بينهم في القرن السادس الهجري والذين نأسف لهم في
عصرنا هذا ، لا بحسب القارئ أن هؤلاء العوام منحصرين في دائرة
الفقراء والمحيطين وشباب العاطلين المغرر بهم، بل إننا نجدهم متناثرين
في النجوع والقرى والأحياء الفقيرة كُن أئمة الزوايا وملاك الميكرفونات
الذين ينشرون الخرافة باسم الدين وبسوق العامة الى معتقدات
ورثناها عن الاسرائيليات وعصور الانحطاط وهي أبعد ما تكون عن
ديننا الحق، دين العقل والحرية .

بل وفوق هؤلاء وإلى جوار هؤلاء ودعمًا لهم تأتي طائفة من الفقهاء
الذين يأخذون بالنقل دون تمييز بين ما هو فطعي منه وما هو ظني ،
وما هو مرتبط بالتاريخ وما هو مطلق خارج حدود التاريخ ، وما هو
معقول وما هو غير معقول . بل يجعلون كل ما أتى به النقل سواء أكان
بصا في القرآن أو سنة صحيحة أو غير صحيحة أو ترانا فقهيا على
مرتبة واحدة . هو حجة على المسلمين يلزمون المسلمين به وإلا فهم
خارجون من الملة لمجرد توقفهم للتساؤل، وبهذا يتحول قضايا الانسان
والمجتمع والعقل والحربة إلى أوامر تلقى من عوام الدين مستخدمين
سلاح القهر وحده ..

قارنوا بين هذا المناخ المتعصب المتحزب الكاره الرديء وبين ما يراه
عالم اسلامي رفيع القدر من حاملي لواء العقل وهو الشيخ محمد

مصطفى المرافي من أن من بلغتهم الدعوة وبلغهم الكتاب وآخذوا في النظر والاعتبار ولم يصلوا الى شىء من الايمان بعد الجهد والانصاف، هؤلاء امرهم الى الله.. والرأى عندى أنه أرحم من أن يعذبهم» (١٧) «حديث رمضان ..الهلال - ص٥٧» ولم يقل لنا العالم العظيم أنا مأمورون بقتلهم كما يرى بعض الفقهاء والصبيبة اليوم من عوام الدين .



على أن هناك حقائق لا بد من اثباتها مادامنا نتحدث عن العقل والنقل وانعكاس ذلك على مناخنا الثقافى اليوم .

منها أنه مع إقرارنا بدور العقل فى تراثنا الفقهى فإن هذا الدور كان محدودا بالمقارنة بالدور الذى لعبه العقل لدى المتكلمين أو لدى الفلاسفة المسلمين ، فقد نشأ علم الفقه فى أحضان علم الحديث، وعلم الحديث كما هو معلوم علم اسنادى أى يعنى بالسند مصدراً لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم . ومثلما كانت الفلسفة هى أم العلوم العقلية الحديثة، كان علم الحديث هو المصدر الذى تفرعت عنه العلوم الشرعية وفى رحاب تقاليد هذا العلم الذى بذل فيه المحدثون جهداً شكلياً خارقاً للعادة فى تتبع السند وما اصطلح على تسميته بالجرح والتعديل ، ومعرفة الناسخ والمنسوخ تربى الفقهاء والمفسرون الأوائل

واكتسبوا التقاليد الشكلية لهذا العلم النقلى. فليس غريبا أن تكون نشأة الفقه فى المدينة مرتبطة بتقاليد النقل الصارمة فيما يعرف بمدرسة الحديث التى يلعب نقل الحديث فيها دوراً يفوق دور العقل فى معرفة مضمون الحكم الشرعى. وليس غريبا ايضا أنه عندما ابتعد الفقه عن موطن الحديث فى المدينة وتوطن فى العراق حيث معقل الحضارة الفارسية ظهرت مدرسة الرأى التى تتحوط فى الأخذ بآدلة النقل وتفسح للعقل مكانا إلى جوار النقل فى مساحة تختلف ضيقا وسعة بحيث لا يتعدى العقل على النقل .

ويوضح صاحب الفضيلة المرحوم الامام محمد ابو زهرة موقف أهل الفقه من موقع النقل والعقل فى الشريعة بعبارات واضحة قائلا إن «الدين دائما مرجعه الأول إلى النقل، وان كان الاسلام موافقا فى كل قضاياها للعقل (١٨)» «تاريخ المذاهب الاسلامية ، ج ٢ ص ٥» أى أن المعقول عنده وعند أغلب الفقه يكون من خلال المنقول لأنه «إذا كان الأصل فى كل دين هو النقل والشريعة الاسلامية دين فلا بد أن يكون اساسها النقل، وموقع العقل هو فى تعرف مقاصد الشريعة ومراميها واستنباط ما وراء النصوص فيما لا يوجد فيه نص» أى بعبارة أخرى العمل على اكتشاف معقولية المنقول. أما أن يتعدى العقل على النقل أو يهدره فهذا هو المحذور بعينه عند كل الفقه حتى لدى أكثر اجنحته سعة وتسامحا واعتمادا على العقل.

وفى هذا يقول الشاطبى فى الموافقات :

«إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل فى مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل» ويسندل على ذلك بأن النقل يضع للعقل الحدود، وأن العقل وحده لا يحسن ولا يقبح «على خلاف ما يرى المعتزلة» ثم يأتى الى الدليل الثالث وهو أهمها فيقول : «إنه لو جاز ذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل وبيان ذلك : أن معنى الشريعة أن تحد للمكلفين حدودا فى أفعالهم وأقوالهم واعتقادهم وهو جملة ما تضمنته فإن جاز للعقل تعدى حد واحد جاز له تعدى جميع الحدود لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله، أى ليس هذا الحد بصحيح ، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله (١٩) «الموافقات فى أصول الشريعة، طبعة دار المعرفة، ج ١، ص ٨٧ - ٨٨». وحرصنا على إيراد النص كاملا لأنه يوضح أبلغ الوضوح منهج الفقهاء من أهل السنة من المقابلة بين العقل والنقل ووضع كل منهما فى وضع مستقل منفصل عن الآخر بحيث يكون العقل تابعا للنقل مع أن تاريخ الفكر الإسلامى يشهد بأن هذا الوجود الاستاتيكي المستقل لكل من العقل والنقل لم يكن قائما إلا فى تصور الفقهاء أنفسهم أما الواقع فقد كان يشهد تفاعلا مستمرا بينهما .

وبفس هذا الموقف الفكرى من علافة النقل بالعقل نجده عند فقيه سنى بارز مشهور عنه الاحتفاء بالعقل هو ابن قيم الجوزية، إذ يعقد فصلا فى الجزء الأول من كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» عنوانه : فى تحريم الافتاء فى دين الله بالرأى المتضمن لمخالفة النصوص» .. فهو بفهم الموقف من النصوص على أن أمر المسلمين ينقسم الى أمرين لا ثالث لهما : إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به ، وإما اتباع الهوى فكل ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى «فإن لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون أهواءهم ، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ، إن الله لا يهدى القوم الظالمين» (القصص - ٥٠) ثم ان رد النفاذ الى الله ورسوله دليل على أن كل الأحكام فى القرآن والسنة «وهذا الرد من موجبات الايمان ولوازمه فان انتفى هذا الرد انتفى الايمان» (٢٠) «طبعة دار الحديث ، ج ١ ، ص ٥٤» .

إذن فالمنهج الفقهى فى تحديد العلاقة بين العقل والنقل يقوم على ركينين : تبعية العقل للنقل وتكفير صاحب العقل إذا جاوز النقل ، ثم جعل النشاط الفقهى نشاطا استنباطيا محضا يهدف الى التوصل الى الحكم الإلهى المضمّر سلفا فى مصادر النقل ..

ولا يخفى أن هذا المنطق يحمل فى طياته بذور التكفير والتعصب التى سرعان ما تظهر كالنتوء فى الخطاب الإسلامى فى أوقات التدهور الحضارى، حقيقة أن دعاوى التكفير والتعصب لم تكن شائعة إبان

فترات ازدهار العقل الإسلامى حيث كان الفقيه ينظر إلى رأيه باعتباره صوابا يحتمل الخطأ وإلى رأى غيره باعتباره خطأ يحتمل الصواب. واستقر الرأى على مشروعية تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان وأن للمجتهد أجرين إن أصاب وأجراً إن أخطأ، ولكن بقيت القضية المنطقية المعرفية بلا حل : مادامت محصلة الجهد الفقهى هى التوصل الى الحكم الشرعى الإلهى، ومادام هذا الحكم الالهيا فى جُوهرة وما عمل الفقيه إلا استنباطه عبر الدليل المعتبر تسرعاً ، فإن هذا الحكم فى نظر المنعصبين المقلدين واحد لا يتعدى وفى لحظة بعينها ولا يتغير فى الزمان والمكان . ولأن هذا المنطق كامن فى طبيعة الوصف العقلى للجهد الفقهى فقد ارتفعت صيحات التكفير فى عصور التدهور والانحلال . يقول أحمد أمين فى ظهر الإسلام فى تاريخه للحياة العقلية للمسلمين بعد القرن الرابع الهجرى : «ومن مظاهر هذا العصر الخلاف الشديد بين الفقهاء بعضهم مع البعض ، وبين السنية والشيعة ، حتى جرّوا على البلاد الخراب. فكل مملكة تقسمتها المذاهب المخلقة، وكان النزاع شديداً بين بعضهم وبعض ، وكان الشافعية مشهورين بالتغلب والتألب على خصومهم ، ومن مثل ذلك ما حكى بعض المؤرخين من أن الحنابلة قد بنوا مسجداً ببغداد ، واستنعموا بالعميان الذين كانوا يأتون بالمسجد فإذا مر بهم شافعى ضربوه بعصبهم حتى يموت... ويحكون أنه لما توفى ابن جرير الطبرى المؤرخ الكبير، دفن بداره ليلاً سرا لأن

العامّة اجتمعت ومنعت دفنه نهارا لتألب الحنابلة عليه .. ويحكى لنا
ياقوت فى معجم البلدان أن بلادا كثيرة خربت بسبب الخلاف بين
المذاهب وتعصب كل لمذهبه (٢١) «ظهر الإسلام ، ج ٢ ص ٤» ..
ويذهب بعض المحدثين لحل اشكالية التعارض بين وحدة المصدر
الإلهى وتعدد الأحكام الفقهية المستمدة من المصدر الإلهى الواحد تعددا
يصل أحيانا الى حد التناقض ، يذهب البعض إلى ترديد مقولة أن فى
اختلاف الفقهاء رحمة ، وأن مرونة الشريعة يجعل بوسعها أن تقدم
عديدا من البدائل التشريعية باختلاف الأزمنة وأن هذه البدائل لا ينفى
بعضها البعض ولكن يحل بعضها محل البعض ، فهى بدائل مشروطة
بظرفها الزمانى والمكانى وهذا قول على المستوى النظرى معقول
ومقبول.. وإنما انطباقه على المستوى العملى مرهون بشروط ومحكوم
بضوابط ، منها أن يستمر الجهد العقلى لفقهاء المسلمين فى تقديم
البدائل كلما تطورت الأحوال الاجتماعية وابتعدت عن الحالة النموذجية
التي نزل بسببها النص، وهذا الجهد العقلى فى الموازنة بين النص
الثابت والواقع المتغير قد توقف منذ القرن الرابع الهجرى وشاع النقل
لا عن النص الأصيل بل عن أقوال الفقهاء التى هى موازنة بين النص
وبين واقع اجتماعى مخالف كليا أو جزئيا للواقع المعاصر . ومهم أن
يتفق المسلمون على ضوابط يتم بها تحييد تحيزات وتعصبات السياسة

من أن تتدخل فى صياغة نتيجة النشاط الفقهي . والتاريخ الاسلامى وإن كان يشهد بحيادية الفقه فى علاقات القانون الخاص (الاموال والاسرة) فإن الصراعات السياسية كان لها أثر كبير فى الانقسامات الفكرية الكبرى مثل السنة والشيعة وفقه الخوارج . وتنعكس هذه التفضيلات السياسية على الفقه اليوم عندما يتعلق الأمر بالحديث عن الشورى هل هى معلمة أم ملزمة كما تنعكس التفضيلات الاقتصادية عند الحديث عن موقف الإسلام من الملكية وهناك أمثلة كثيرة أخرى. حينئذ يصبح القول بتعدد البدائل الاسلامية فى نفس الزمان والمكان نوعاً من التناقض الفكرى ويصبح القول بوحدة الحقيقة الاسلامية فى هذا الصدد نوعاً من الاستبداد السياسى ونفى الآخرين باسم الدين . وتلك معضلة كبرى ..

وعن هذا المعنى يتحدث محمد عابد الجابرى فى دراسته عن بنية العقل العربى فيقول مشيراً إلى مسلك الأقدمين فى فهم النصوص : «لقد تعاملوا مع الألفاظ كأنها منجم للمعانى وأخذوا يطلبون منها ما يريدون ، أى ما يستجيب لآراء ونظريات جاهزة هى آراء المذهب سياسياً كان أو عقيدياً أو فلسفياً أو عرفانياً . هنا تنتزع اللفظة أو العبارة من سياقها لتضمن معنى جاهزاً ، وبما أن مصداقية المذهب تتوقف على النجاح فى جعل النص الدينى يتضمن ما يقرره من وجهات نظر فإن كل الفعالية تتركز حينئذ فى تطويع اللفظ لجعله يتضمن آراء

المذهب» (ط . مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ٥٦٢) ، و قريب من هذا ما ذهب إليه أحمد أمين عبر حديثه عن مذاهب التفسير فى العصر العباسى الثانى إذ يقول «وهكذا نشعبت الآراء واختلفت المذاهب ، وأصبحوا يخضعون القرآن للمذاهب بعد أن كانت يخضع المذاهب للقرآن» (ظهر الاسلام ، ح ، ٢ ، ص ٤٥)

كيف يمكن إذن فى إطار نظرية تعدد البدائل الإسلامية أن نضمن حيادية هذه البدائل وأن هذه البدائل إسلامية فعلا وليست مجرد تفضيلات سياسية واجتماعية تسند إلى نص دينى يقبل التأويل؟ سؤال مطروح على العقل الإسلامى المعاصر للإجابة عنه .

إن القائلين بتعدد البدائل فى إطار الدليل الشرعى يجعلون من توافر الظرف الاجتماعى الذى وجد فيه البديل (التطبيق وليس النص) شرطا للأخذ به ، وهذه بطبيعة الحال نظرة متقدمة تذرك سببية الجهد الفقهى من ناحية وفتح الباب لمزيد من الجهد الفقهى المناسب لعصرنا من ناحية ثانية ، ولكن هذه النظرة ليست مجمعا عليها من مختلف الببارات السائدة فى عصرنا اليوم . فهناك من الفقهاء المعاصرين من ينفون الطابع الإنسانى عن النشاط الفقهى ويعتبرونه توصلا إلى الحقيقة الإلهية الواجبة الإلتباع وهذه نظرة توصل وتكرس نظرة العوام

من الخوارج المتحاورين بالسلاح ، فالحقبة الفقهية فى نظرهم هى كشف عن الحقيقة الالهية وما عداها كفر يستوجب التقويم. بل ان هذه النظرة النفلية المتعصبة الضيقة وجدت ترديدات فى بعض الأحكام القضائية التى أشهت كفر المفكرين وردتهم .

★★★

ونحيل القارئ للاطلاع على ملامح هذا الاتجاه الذى يقدس النشاط الفقهى وينظر إلى ما يتوصل إليه الفقهاء باعباره حكما الالهيا ، إلى ما كنبه فضيلة الأسناذ الدكتور محمد مصطفى شلبى وهو من الرعيل الأول لعلماء الأصول المعاصرين ، له رسالته المتميزة فى تحليل الأحكام ، كتب فى كنايه عن تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين (الشروق ، ١٩٨٧) يقول : «ان المجتهد لا يشرع وإنما يستنبط أحكام الله من أدلتها» (ص ٥٣ - ٥٤) ويكرر نفس القول فى مواضع متفرقة معتبرا أن آراء الفقهاء هى كشف عن الحكم الشرعى المضمرة فى مصادر الشريعة ، وقد كتب هذا الكتاب أساسا ردا على ما ورد بكتابنا «المجمع والشريعة والقانون» (الهلal - ١٩٨٦) . إذ مع إقرارنا اليوم بما فى كتابنا من بعض مواطن الشطط إلا أننا أثرنا فى ذلك الوقت عدم الرد حفاظا على مكانة استاذ جليل تخرجت الأجيال على يديه ثم أخرج كتابا يحوى من السب وعبارات التكفير أكثر مما

يحوى من المناقشة الهادئة وكأني به حتى لو سلمنا بصحة حجته يغلق باب العودة إلى الصواب على من أخطأ كما يغلق باب الإياب على من شرد . وأدركنا ومازلنا ندرك ما برده أسانذة فلسفة القانون من أن مصالح المهنة القانونية هي أحد عوامل ثبات نظم القانون ، كما أدركنا ومازلنا ندرك أن تقديس الفقه لابد وأن يؤدي في النهاية إلى نفي الآخرين وتكفيرهم وهو نفس المنطق الذي يعتمد عوام الخوارج فضلا عن نفر من الشيوخ الأجلاء .

ونحمد الله أن هذه النظرة في قدسية الفقه والتي توسع إلى حد كبير مجال ما هو منقول على حساب ما هو معقول ، نحمد الله أنها ليست نظرة مستقرة عليها في المنهج النقلي ، وليراجع من يشاء ما كتبه الفقيه البارز د . محمد فتحي عثمان في كتابه «الفقه الإسلامي والتطور» والذي يقول فيه صراحة . «أما الأحكام الفقهية فهي أحكام من صنع البشر وصلوا إليها عن طريق الفقه والاجتهاد » (ص ١١٩) ومع ذلك ولأن البعض منا يعنون بمناقشة الشخص قبل مناقشة الفكر فقد مرت هذه الكتابات كالنسمات الباردة نداعب الفقهاء والخوارج دون أن ينهض أحد لرد الكفر والمروق المزعومين .

بلى ولماذا نذهب بعيدا ، فإن تقديس الفقه على النحو الذي يذهب إليه المقلدون المحدثون نافخو الكبر في نيران التعصب ، هذا التقديس

كان منهيًا عنه من الفقهاء الذين يفسحون مجالًا للعقل مثل أبي حنيفة الذي يروى عنه فـسـوله : «قولنا هذا رأى (لاحظ كلمة رأى هنا) وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاعنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا» وقيل له يوما ، «يا أبا حنيفة هذا الذى تفتى هو الحق الذى لا شك فيه ؟» ، قال. لا أدري لعله الباطل الذى لا شك فيه .

وعلى أى حال فتمة نساؤلات مشروعة نوجهها إلى الفائلين بنعدد البدائل الشرعية بتغاير الظروف ، وأهم هذه النساؤلات هي . لماذا توقفت هذه البدائل الفقهية عن التجدد والإثمار منذ القرن الرابع الهجرى الأمر الذى جعل الفقه فى كثير من استنباطاته غير مواكب للتطورات الإجتماعية فى المجتمعات الإسلامية خاصة فى العصر الحديث.. والنساؤل الثانى: هل هذه البدائل الفقهية قابلة للتجديد إلى ما لا نهاية ، على فرض صحة الاجتهاد فى ظل نص ثابت لا بتغير علما بأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية والمنهاهى لا يحكم غير المتناهى (الشهرستانى).. الأمر فى فلسفة القانون الوضعى محسوم فيما يعرف بإشكالية الثغرات فى القانون حيث يزداد اغتراب النص القانونى عن الواقع الإجتماعى كلما تطور هذا الواقع وبعدت المسافة بين وقت التشريع ووقت التطبيق ، هنا يقوم الفقه والحيلة بدورهما فى

سد النفذات الى ان يندخل المشرع لكن هذا التدخل التشريعى فى التشريع :سلامى غير منصور لتوقف الوحى هنا تصبح المهمة بأكملها ملقاة على عاتق الفقه فى إطار قواعد التفسير اللغوى والخرىج الأصولى. فهل ينهض الفقه بهذه المهمة إلى ما لا نهاية ؟

الإجابة على السساؤل الأول عن أسباب توقف الاجتهاد وشيوع التقليد والفقه المذهبى موجودة بشكل تقليدى عند بعض المؤرخين والأصوليين ، يرجعون ذلك إلى غزو التتار تارة ، وإلى ضعف الخلافة تارة، وإلى الجمود الفكرى تارة أخرى .

ولكن محمد عابد الجابرى يقدم إجابة أخرى مستندا إلى طبيعة العلاقة بين النص والواقع. يقول الجابرى: «.. رهن الفقهاء التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى ، وهى علاقة محدودة بحدود معينة لا يتعداها ، مما جعل اغلاق باب الاجتهاد أى انغلاقه نتيجة حتمية، ذلك لأن استثمار النص انطلاقا من اللفظ وطرق دلالة على المعنى كان لابد أن ينتهى الى استنفاد جميع الامكانيات التى تتيحها اللغة وهى امكانيات محدودة.. هذا فى حين لو أسس التشريع أصلا على مقاصد الشريعة وهى مقاصد تؤسسها المصلحة العامة والمثل العليا وليس المواضعة اللغوية لما انغلق باب الاجتهاد ولما كان غلقه ممكنا ولا حتى مسموحا به» (٢٧) (بنية العقل العربى، ١٠٥) وإذا سمح لنا الجابرى

ان نستخدم عبارات مغايره لإيضاح مقصوده لجاز لنا القول انه يرى أن غلق باب الاجتهاد لم يحدث نتيجة عوامل خارجية بل للطبيعة الداخلية لمنهج الاستدلال الفقهي لكون هذا المنهج قد استنفذ اغراضه تماما باستنفاد تكنيكات المواعمة بين اللغة والواقع فهل يتاح لهذا المنهج النقلى الصرّف أن يعاد أحباؤه ويلبى حاجة المسلمين فى واقع مغاير تمام المغايرة ؟ أم أن السبيل هو مزيد من الانفتاح المنهجى والاستدلالى على العقل ؟ وكيف يكون ذلك ؟ سؤال مطروح للحوار الجاد.

أضع المقدمة فى مكان الخاتمة وأقول : إنى أرى سبوا قد أشرعت من غمادها تستعد لخوض المعركة. وألمح السنة حدادا قد تهيأت للتناوب باللقاب لما تتوهمه دفاعا عن الإسلام . وكأنى بقصة الشعبى تتكرر كل يوم فى زماننا هذا . فيذكر ابن الجوزى بأن «الشعبى فى أيام عبد الملك نزل تدمر فسمع شيخا عظيم اللحية يقول إن الله خلق صوريين فى كل صور نفخيان نفخة الصعق ونفخة القيامة . فرد عليه الشعبى إن الله لم يخلق إلا صورا واحدا وانما هى نفختان ، «فقال لى : يا فاجر إما يحدثنى فلان وترد على ! ثم رفع نعله وضربنى بها، وتتابع القوم على ضربا ، فما أقلعوا حتى قلت لهم إن الله خلق ثلاثين صورا» .

أقول : إن الأمر ليس أمر معركة ودفاع وهجوم، وإنما هو أمر عقل يتساءل تساؤلات جدية مطروحة على العقل الاسلامي تتطلب المجادلة ولا تتطلب المقاتلة . مجادلة في ظل ادب المجادلة في الإسلام . وبئس زمان يكتب فيه على المسلم أن يوقف تساؤلات عقله حتى يثبت للآخرين صحة اسلامه . وأدب المجادلة تعلمناه من القرآن عند مجادلة من يخالفوننا في العقيدة ، فما بالنا إذا جادل بعضنا البعض . ولنتأدب بأدب الرسول صلى الله عليه وسلم . فعن عائشة رضي الله عنها قالت، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله» . وعن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا» . فأين نحن من أدب الرسول ؟ .

الفصل الرابع

هل النصوص معقولة؟

هل ثمة دلالة ثقافية لكون العقل فى اللسان العربى نقيض الحرية ؟
فالعقل لغة يعنى القيد والربط وهو نقيض التحرر والانطلاق . لقد تتبع
محمد عابد الجابرى معنى العقل لغة فى دراسنه المهمة والمتعة عن بنية
العقل العربى . وبهمنا هنا ما لاحظنه من أن العقل فى لساننا العربى
يعنى الربط . يقولون : «وعقل البعير يعقله عقلا .. والعقال الرباط الذى
يربط به .. واعتقال الشخص حبسه وتقييد حريته ، واعتقل فلان لسانه
أى منعه من الكلام ، وعقل الدواء البطن أى امسكها والرجل العاقل
ليس هو المفكر المنطلق بفكره إلى أفاق المعرفة الرحبة بل هو «الجامع
لأمره ورأيه» وهو الذى يحبس نفسه ويردها عن هواها .

فإذا سلمنا بأن اللغة مؤشر واضح على وعى الجماعة بذاتها وبما
حولها وعلى مختلف ضروب تصوراتها ومفاهيمها لسلمنا على وجه
اللزوم بأن العقل فى تراثنا الثقافى العربى يحمل معنى القيد أكثر مما
بحمل معنى الحرية .. والالتزام أكثر من الانعتاق، بعكس ما هو الحال
فى ثقافات إنسانية عديدة حيث يتلازم العقل مع القدرة على اكتشاف

المجهول وتجاوز الماضي العتيق إلى آفاق المستقبل المشرق الذي كان
مجهولا وأصبح معلوما بفعل العقل وحده .

ولا نرى أبلغ في تصوير الثقافة العربية لقيمة العقل من قول فخر
الدين الرازي في وصفه لمغية العقل وسوء عاقبته حيث يقول :

نهابة إقدام العقول عقال

وأكثر سعى العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا

وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

ومن قبيل إلحاق معنى العقل بمعنى القيد والمنع في الثقافة العربية
نلك المناظرة التي جرت بين اثنين من كبار مفكري العصر العباسي
الثاني : بين أبي الحسن الأشعري وأستاذة الجبائي ، فقد روى أن
رجلا سأل الجبائي هل يجوز أن يسمى الله عاقلا ؟ فقال الجبائي : لا ،
لأن العقل مشتق من العقال ، والعقال بمعنى المانع ، والمنع في حق الله
محال .

فقال الأشعري للجبائي : فعلى قياسك لا يسمى الله تعالى حكيما ،
لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهي الحديد المانعة للدابة من

الخروج .. إلى آخر هذه المناظرة الممتعة «٢٨» «ظهر الإسلام ، ج ٤ ، ص ٦٨» .

هذا الربط بين العقل والقيّد في الثقافة العربية يعبر عنه محمد عابد الجابري أوضح تعبير ويستشهد عليه أبلغ اسننشهد حين يقول في بحثه عن بنية العقل العربي : «إن العقل بمثابة قيد للمعاني ، فهو يقيدها ويحفظها ويربطها ، وقد وردت في هذا المعنى آيات كثيرة في القرآن منها قوله تعالى : «..... سميعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون» «٢٩» «البقرة . - ٧٥» أي من بعد ما فهموه وقيده ووعوه .. وفي هذا المعنى ينسب الى عمر بن الخطاب قوله : «ولما أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها» كما يروى أن شخصا سأل أنس بن مالك قائلا : «أخبرني بشيء عقلته عن النبي» أي أخذته وقيده ووعيته» إذن فالعقل . هو عملية تقييد وحفظ للمعاني التي نلقى «٣٠» «بنية العقل العربي ١٠٨» ويؤكد ذلك المعنى حديث القاضي عبد الجبار عن العقل إذ يقول : «فأما العقل فإنما يوصف بذلك لوجهين : أحدهما أنه بمنع الاقدام عما تنزع اليه نفسه من الأمور المشتهاة المقبحة في عقله ، فشبه هذا العلم بعقل الناقة المانع لها عما تشتت به من التصرف ، الثاني أن معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال ، فمن حيث اقنضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبه بعقل الناقة المقتضى لثباتها» .

فالعقل الناقل الحافظ الذى يعى الماثورات ويحفظها ويضبطها ويمنع صاحبه من الانطلاق بفكره إلا ملاصقا إياها غير متقدم أو متأخر عنها هو المقصود بالعقل فى كلاسيكيات الثقافة العربية .

وقد ترتب على هذا الفهم المحافظ لمعنى العقل ووظيفته عند العرب الأوائل ، وهو الفهم الذى مازال متسلطا علينا دون أن نعى حتى يومنا هذا ، ترتب على هذا الفهم عدة أمور أسهمت فى مجملها فى شيوع التقليد على حساب التجديد ، والمحافظة على حساب الابداع ، والخضوع المذعن لسلطة السلف على حساب النظرة النقدية الى الماضى واستشراف المستقبل ، والتعصب على حساب التسامح ، وهذه كلها من آفات العقل الإسلامى اليوم .

أول هذه الأمور أنه فى جذور تراثنا الفكرى والفقهى لم تكن تتم المقابلة بين العقل والنقل باعتبارهما قطبين متباعدين بل كان ومازال ينظر إلى العقل على أنه وعاء الاحاطة بالنقل والمحافظة عليه ، وإن صحت العبارة فالعقل فى تراثنا هو عقل نقلى وليس عقلا نقديا .

المقابلة بين العقل والنقل لم تعرف فى التاريخ الفكرى الإسلامى وإنما نحسب أن العقل والنقل لم يوضعا موضع المقابلة والمعارضة عند مفكرى المسلمين إلا فى عصور متأخرة من تاريخهم عندما فرضت اشكالية التعارض بين النص الثابت والواقع المتغير نفسها بالحاح على

الفكر الإسلامى ، أما قبل ذلك وفى العصور المبكرة فقد كانت المقابلة تتم بين أهل الرأى الذين يتحررون نسبيا من سلطة المآثور انحيازا إلى المصلحة الاجتماعية وأهل النص أو الحديث الذين يتمسكون بالمآثور ويتشبثون به ولو على حساب مصالح المسلمين .

وتأييدا لما ذكرناه عن الفهم النقلى لفقهاء المسلمين الأوائل لمعنى العقل نتفحص هذا المعنى عند ابن قيم الجوزية وهو واحد من أبرز فقهاء المسلمين الذى يوصفون من الباحثين المحدثين بالعقلانية فالمنقول عنده معقول على وجه القطع وال لزوم .. فقد عقد فى كتابه اعلام الموقعين فصلا نحت عنوان «كل ما فى السريعة يوافق العقل» يقول فى افتتاحه : «فهذه نبذة يسيرة تطلعك على ما وراءها من أنه ليس فى الشريعة شىء يخالف القياس ، ولا فى المنقول عن الصحابة الذى لا يعلم لهم فيه مخالف ، وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجودا وعدما ، كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجودا وعدما ، فلم يخبر الله رسوله بما يناقض صريح العقل ، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل» ٣١ «ج ٢ ، ص ٦٢» . هذا الفقيه البارز ينحاز إلى مبدأ معقولية النص بالضرورة مواجهها بذلك فريقا آخر من الفقهاء والمتكلمين كان يرى أن أوامر الشريعة واجبة التطبيق على وجه التعبد دون نظر إلى معقولية ما أتى به النص الذى لا نستطيع أن نتوصل إليه

بأفهامنا القاصرة ، فالحديث عن معقولية أحكام الشريعة سؤال غير مشروع فى نظرهم ، فيقول قائلهم : «إنا نرى الشريعة قد فرقت بين المتماثلين وجمعت بين المختلفين ولو كان الأمر بالعقل لجمع بين المتماثلين وفرق بين المختلفين . فالشارع أوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها ، وحرّم النظر إلى العجوز الشوهاء القبيحة المنظر إذا كانت حرة ، وجوزّه الى الشابة البارعة الجمال إذا كانت أمة. واكتفى فى القتل بشاهدين دون الزنا . وحرّم المطلقة ثلاثا على الزوج المطلق ، ثم أباحها له إذا تزوجت بغيره ، وحالها فى الموضعين واحدة . وأباح للرجل أن يتزوج أربعاً ولم يبح للمرأة إلا واحداً مع قوة الدواعى فى الجانبين . وقطع بد السارق لكونها آلة المعصية ، ولم يقطع اللسان الذى يقذف به المحصنات ولا العضو الذى يزنى به . وأوجب الزكاة فى خمس من الإبل وأسقطها عن عدة آلاف من الخيل الخ الخ .. فلو كان الأمر بالعقل لكان الحكم غير هذا» ٢٢ .

ويلاحظ هنا أن الفريقين لم يباغضا مسألة الزام النص المأثور قرأنا كان أو سنة أو عملاً لصحابى أو إجماعاً ، فالأولون ويمثلهم ابن القيم يرون الزام النص وهو معقول بالضرورة «وليس لكونه معقولاً بالضرورة» فالمعقولية عندهم وصف للنص وليست سبباً لالزاميته ، والآخرون

أراحوا انفسهم من مسألة البحث فى المعقولية النصية وذهبوا الى الزام النص رغم ما يبدو من عدم معقوليته .

فلننابع قليلا الجهد الذى بذله ابن قيم الجوزية لاثبات عقلانية النص أو معقوليته وهو جهد كان محكوما بالاطار الثقافى أو المعرفى الذى كان سائدا فى عصره بحيث قد يختلف معه الباحثون النقليون اليوم فيطرحون تبريرات عقلية أخرى تبرر النص الثابت .. فيورد ابن القيم عشرات الأمثلة التى يرددها القائلون بأن الشريعة فرقت بين المتماثلين ويضبط الى ذلك أمثلة أخرى يرددها الفائلون بأن الشريعة جمعت بين المختلفات. من ذلك أنها جمعت بين العاقل والمجنون والطفل والبالغ فى وجوب الزكاة ، وجمعت بين الهرة والفأرة فى طهارة كل منهما ، وجمعت بين الميتة وذبيحة المجوسى فى التحريم، وبين الماء والتراب فى التطهير « ٣٣ » ثم يورد موقف علماء المسلمين وردودهم على قضية معقولية النص من أمثال ابن الخطيب وأبى الحسن البصرى وغيرهما وهى ردود بلغت من النالق الفكرى حدا يجعلها تقف الى جوار أرقى البحوث فى فلسفة التشريع ، ولكن ابن قيم الجوزية بنحو فى مسار تبريره لمعقولية النص منحى يختلف عن هؤلاء جميعا. فهو يتناول كل مسألة من مسائل الشبهة يحاول إضاح وجه الحكمة فى إطار فلسفى عام مبناه أن المعقول لابد أن يتفق مع المنقول وأن المنقول لابد أن يكون

معقولا ، وهو فى حديثه عن معقولية النص إنما يقدم تبريرات من خارج النص ذاته، وبالتالي لا تكتسب قداسنه. وقد يختلف معه الآخرون أو يتفقون تبعا لمنطقتهم الخاص أو لرؤاهم الذاتية أو منطق عصرهم الذى يعيشون فيه. أنظر إليه مثلا كيف يبرر التمييز الشرعى بين السارق والمختلس والمنتهب والغاصب فيقول : «وأما قطع يد السارق فى ثلاثة دراهم ، وترك قطع المختلس والمنتهب والغاصب فمن تمام حكمة الشارع أيضا .. فإن السارق لا يمكن الاحتراز منه لأنه ينقب الدور ويهتك الحرز ويكسر القفل ولا يمكن صاحب المتاع الاحتراز بأكثر من ذلك فلو لم بشرع قطعه لسرق الناس بعضهم بعضا وعظم الضرر واشتدت المحنة بالسراق بخلاف المنتهب والمختلس فإن المنتهب هو الذى يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس فيمكنهم أن يأخذوا على يديه ويخلصوا حق المظلوم أو يشهدوا له عند الحاكم ، وأما المختلس فإنه إنما يأخذ المال على حين غفلة من مالكه وغيره فلا يخلو من نوع من التفريط ...» وعندما يتحدث عن معقولية قصر عدد الزوجات على أربع دون ملك اليمين يقول «.. ثم من الناس من يغلب عليه سلطان هذه الشهوة فلا تندفع حاجته بوحدة فأنطلق له ثالثة وثالثة ورابعة وكان هذا العدد موافقا لعدد طباعه وأركانه وعدد فصول سنته ولرجوعه الى الوحدة بعد صبر ثلاث عنها» ... وفى تفسيره لباحة التعدد للرجل

دون المرأة يقول : « ... لما كانت المرأة من عاداتها أن تكون مخبأة من وراء الخدور ومحجوبة في كن بيتها وكان مزاجها أبرد من مزاج الرجل وحركتها الظاهرة والباطنة أقل من حركته ، وكان الرجل قد أعطى من القوة والحرارة التي هي سلطان الشهوة أكبر مما أعطيته المرأة وبلى بما لم تبل به أطلق له من عدد من المنكوحات ما لم يطلق للمرأة وهذا مما خص الله به الرجال ، وفضلهم به على النساء كما فضلهم عليهن بالرسالة والنبوة والخلافة والملك والامارة وولاية الحكم والجهاد وغير ذلك .. » « ٣٤ » ج ٢ ، ص ٩١ .

وليس بوسعنا ولا من قصدنا أن ننبع التفسيرات التي قدمها ابن القيم لمعقولية النص وهي كثيرة وإنما أردنا بهذه الاستشهادات من كتاباته أن نبين ذاتية ونسبية التبرير العقلي للنص المأثور وكيف أن هذا المنهج لابد أن يكون محكوما بإطار الثقافة السائدة في حقه تاريخية معينة في ظل الالتزام بمبدأ أن المعقول بدور مع المنقول وجودا وعدما والعكس مرفوض لكونه كفرا بواحا .

وعلى الطرف الآخر كان هناك موقف منافض من قضيه معقولية النص يرفض الاستناد الى هذه المعقولية للامتداد بالأحكام الشرعية الى مجالات أخرى لم تعرفها النصوص عن طريق القياس لاتحاد

العلة . أن هؤلاء يرفضون مبدأ التعليل أساسا لأن النصوص غير معقولة وبالتالي ما نراه نحن علة لها قد لا يكون كذلك .. والحل في نظر هؤلاء هو التمسك بظاهر النصوص دون حاجة للبحث في معقوليتها وأبرز هؤلاء هم أصحاب المذهب الظاهري وأبرز ممثليه هو ابن حزم الظاهري الاندلسي .. لقد أدار أصحاب هذا المذهب ظهورهم لكل التراث الفقهي من القياس والاسدلال وأعلنوا التزامهم بظاهر النصوص وحدها .. ولا يحسن القارىء في هذا المذهب تضيقا على المسلمين بل هو النوسعة كل السعة لأنه ضيق تماما من دائرة المنقول بأن أخرج منه ذلك التراث الهائل من قياس الفقهاء وحصره في دائرة الكتاب والسنة وهو بالتالي فتح الباب على مصراعيه للمعقول فيما لم يرد فيه نص في القرآن والحديث الثابت عملا بما يسمى بمبدأ الاسنصحاب أى اسنصحاب الأصل وهو الاباحة . فإذا علمنا أن الاحكام الشرعية العملية التي وردت في الكتاب والسنة هي أحكام قليلة لأدركنا المساحة الهائلة التي احتلها العقل عند أصحاب المذهب الظاهري هؤلاء . ولا غرو في ذلك فإننا نجد تمجيدا للعقل عند ابن حزم الظاهري قل أن نجده عند فقيه آخر .. والمعقول عنده ليس معقولا من داخل النص كما ذهب الى ذلك ابن قيم الجوزية فالنص عند ابن حزم لا يعقل بل يؤخذ في ظاهره. ولبس معقولا في مواجهته

النص بطرح اشكالية الاختيار والموازنة بل هو معقول خارج النص تماما .

فكل ما لم يرد به نص صريح فى القرآن والسنة هو معقول عملا بمبدأ الاستصحاب .. والى جانب ذلك ليس هناك حديث عن العقل مع النص الصريح .. يقول ابن حزم الظاهري فى كتابه «الأحكام فى أصول الأحكام» فى الباب الذى أفرد له لاثبات حجة العقول والذى يرد فيه على المتصوفة القائلين بأنه لا يعلم شئ إلا بالالهام ، وعلى الشيعة الذين يرجعون بالعلم الى قول الإمام ، وعلى أهل السنة الذين يستندون الى الخبر، وعلى مقلدى واتباع المذاهب ، يقول ابن حزم: «بطل أن يعلم صحة الخبر بنفسه إذ لا فرق بين صورة الحق منه وصورة الباطل فلا بد من دليل يفرق بينهما وليس ذلك إلا بحجة العقل المفرقة بين الحق والباطل» ٢٥ «ج ١ ، ص ١٣» .

ولعله من المثير للدهشة أن صاحب المذهب الذى يرفع لواء التمسك بظاهر النصوص ، والنأى عن الرأى والقياس فى استنباط الأحكام هو نفسه الذى يفرد للعقل تلك المكانة الكبرى كوسيلة للمعرفة، ولكن سرعان ما تزول الدهشة اذا استعدنا مفهوم ووظيفة العقل فى صميم الوجدان العربى وهى الوظيفة الحافظة الضابطة الناقلة وليست الوظيفة المبدع الناقدة . فالعقل عنده ليس حاكما على النقل بل محكوم به تابع له.

وظيفته اثبات صحة حقائق الشرع والدين مثل «اثبات حدوث العالم وأن الخالق واحد لم يزل وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته .. والعمل بما صححه العقل من ذلك وسائر ما هو في العالم موجود» ولبس من مؤهلات العقل لديه التوصل الى وجوب : «أن يكون الخنزير حراما أو حلالا أو أن تكون صلاة الظهر أربعاً وصلاة المغرب ثلاثاً .. أو يقتل من زنى وهو محصن فهذا مما لا مجال للعقل فيه ، لا في ايجابه ولا في المنع منه ، وإنما العقل في الفهم عن الله تعالى لأوامره» ومدعش أن ماوصل اليه ابن حزم الأندلسي في هذا العصر المبكر هو نفس ما يردده بعده بفرون طوبلة الفلاسفة الوضعيون في مجال فلسفة القانون والأخلاق حيث يقررون أن الخطاب الخلقى أو القانوني غير قابل بطبيعة تركيبه للمعرفة العلمية «أى تقييم مضمونه بالعقل » بل هو قابل فقط لتحليل مضمونه السلوكي من أجل الامتثال لأوامره واجتناب نواهيه . وبهذا نأى ابن حزم الظاهري عن ذلك البحر اللجى الذى سبغ فيه ابن قيم الجوزية من أجل تقديم تفسيرات عقلية - قد يراها البعض مقبولة وقد يراها البعض نسبية وقد يراها البعض متعسفة - للأحكام الشرعية إن الأحكام الشرعية لا يصح النظر اليها باعتبار صدورها عن الله لعل «لأن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة لأنه لا تكون العلة إلا المضطر» فاذا نص الله تعالى أو رسوله على أن أمر

كذا لسبب كذا أو من أجل كذا أو لأن كان كذا أو كذا فإن ذلك كله ندرى أن جعله الله أسبابا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة «٣٦» «ج ٨ ص ٧٧» . وموقف ابن حزم من رفض تعليل الأحكام ليس موقفا متعصبا أو منعسفا أو منعلقا كما يبدو للقراءة السطحية بل هو موقف له أسانيده الجديرة بالتدبر والاعتبار .. لأن الجهد الهائل الذي قام به الفقهاء طوال العصور السابقة من الامتداد بالأحكام لإيجاد العلة هو في نظره نوع من القياس الباطل «لأنه ليس في العالم شيان أصلا بوجه من الوجوه إلا وهما متشابهان من بعض الوجوه وفي بعض الصفات وفي بعض الحدود ولا بد من ذلك ، لأنهما في الجملة محدثان أو مؤلفان أو عرضان ثم يكثر وجود التشابه على قدر اسنواء الشئيين تحت جنس أعلى ثم تحت نوع فنوع إلى أن تبلغ إلى نوع الأنواع الذي يلي الأشخاص .. وما نعلم في الأرض بعد السفسطائية أشد إبطالا لأحكام العقول من أصحاب القياس فإنهم يدعون على العقل ما لا يعرفه العقل من أن الشيء إذا حرم في الشريعة وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه ولا نص الله تعالى ولا رسوله على تحريمه وهذا ما لا يعرفه العقل ولا أوجب العقل تحريم شيء ولا إيجابه إلا بعد ورود النص ولا خلاف في شيء من العقول إنه لا فرق

بين الكبش والخنزير لولا أن حرم الله هذا وأحل هذا فهم يبطلون حجج العقول جهارا ويضادون حكم العقل صراحا «٢٧» ج ٧، ص ١٩١ - ١٩٤ .

السبب الذى دفع ابن حزم الى رفض التعليل والقياس والأخذ فقط بظاهر النصوص هو نفس السبب الذى دعا ابن قيم الجوزية الى النهى عن تقليد المذاهب وحثه المسلمين الى الاجتهاد وعدم الاتباع .

لقد نتج عن الجهد الفقهي الهائل فى القياس طوال القرون السابقة تراكم الحلول الفقهية التى تعتمد على اسنبطان اللغة واستخراج كل ما فى باطنها من دلالات تصلح للانطباق على الحالات الجديدة . إذ لما كان النص فى نظرهم محيطا بكل شىء فلا بد أن يكون صالحا لكل جديد الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . والحلول التى تقدم للمسائل الجديدة لا تكون بالنظر الى مناسبتها للواقع الجديد بل إلى مدى انصوائها تحت مظلة نص من النصوص ولو كان غير صحيح السند فى بعض الحالات أو غير معقول المتن فى حالات أخرى . وبطبيعة الحال فنحن نستثنى من هذا الفقه الشكلى فقهاء الرأى وفى مقدمتهم أبا حنيفة الذين اعتبروا المصالح والعرف وأخذوا بالاستحسان كما تستثنى ممارسات الصحابة الأولين كعمر بن الخطاب فى تغليب المصالح واعتبارها فى تنظيم أمور المسلمين . ولكن التيار الأساسى للنشاط الفقهي حتى عصر ابن قيم الجوزية «القرن الثامن الهجرى» وابن حزم

الأندلسى «القرن الخامس الهجرى» لم يكن هو تيار فقه الواقع والمصالح وإنما كان بالأساس تيار استخراج الأحكام من مصادرها العقلية بصرف النظر عن مقاصدها العقلية وهو نفس التيار السائد بين عوام الفقه اليوم .

الصحة العقلية التى دعا إليها ابن حزم فى القرن الخامس وابن قيم بعده بقرون ثلاثة كانت صحة فى مواجهة تراكم الأحكام القياسية التى نتجت عن النشاط الفقهى طوال هذه القرون الطويلة أحكاما تبتعد عن واقع المسلمين المتجدد من ناحية ويتبعها سيادة التعصب والتناحر من ناحية ثانية .. وعلى حين أنكر ابن حزم أغلب القياس ودعا الى العودة الى ظاهر النصوص وحدها وفى حدود ما تضمنته ، أنكر ابن القيم تقليد أصحاب القياس وإن لم ينفه عن القياس ذاته بل دعا المسلمين الى الاجتهاد بأنفسهم . باعث واحد ونتيجتان مختلفتان ، لقد ترك ابن القيم القياس ودعا اليه فى الوقت نفسه ، إنها دعوة الى تجديد القياس . أما ابن حزم فقد كان أكثر «راديكالية» فقد دعا الى «ترك الأخذ بالرأى فى كل صوره من قياس ومصلحة واستحسان وذرائع .. واعتمد على أصل الإباحة الأصلية أى الى الاستصحاب فكل ما لم يرد فيه نص فهو مباح ينظمه المسلمون كما يشاعون اعتمادا على أن الأصل فى الأشياء الإباحة فقد قال تعالى : «ولكم فى الأرض مستقر ومتاع

الى حين «٣٨» «راجع محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ،
الجزء الثانى «ص ٣٩٨» .

ومثلما حرر ابن قيم الجوزية المسلمين من ربة التقليد والاتباع
ودعاهم الى الاجتهاد من جديد فى اطار معقولة النص ، حرر ابن حزم
المسلمين من ربة الفقه القباسى بأكمله وأعلن لهم أن لا سلطان عليهم
إلا النص من كتاب أو سنة وأن فقه الراى باطل لعدم مشروعية
التعليل .. فهم واحد لمعنى العقل وطريقان مختلفان وغاية واحدة فى
التحرر من قدسية الراى .

حقا كان العقل فى تراثنا الأول عقلا يعقل المسلمين أى يربطهم عن
الابتعاد عن النص الإلهى .. وإنما كانت له مناهجه الخاصة فى البحث
عن الحرية وسبق طريق الابداع .

وتظل العبرة شاخصة للحاضر .. الذين يحاولون أن يضيفوا قداسة
على الفقه باعتباره حكما الالهيا إنما بزيفون الواقع ويفتتتون على
الحقيقة لحماية لمصالح مهنية واغراض سياسية أو كراهية لإعادة
صبغة العقل الإسلامى ، والذين يزجرون الراى ويصادرون الكتب
ويحرقونها لا يفعلون إلا ما فعله الخليفة المعتضد مع كتب ابن
حزم بمباركة فقهاء التقليد ، والذين بأخذون من أقوال هذا الفقه
أو ذاك أحكاما نصادر العقل والحرية والتقدم ويشيعون مناخا من
قداسه الكهنوت الزائف فى سماء الثقافة العربية إنما حسابهم عند الله
عسير .

الفصل الخامس

فقه المقاصد

حقائق وقضايا مهمة لا بد من تأكيدها قبل الاسنطراد في حديثنا الذي يهدف أساسا إلى طرح اشكاليات للحوار الجاد لا مجرد تقديم إجابات وتقريرات حاسمة لا نملكها، ونبادر بإثبات التالي :

أولاً : أن جانبا هاما من الخطاب الثقافى السائد فى مجتمعنا اليوم يرفع عن حق أو باطل، عن إخلاص أو سوء نية، راية الإسلام، ويرتدى عباءته، إما عن رغبة حميمة فى العوده بالأمة إلى أصولها التراثية كطريق لإثبات الذات والتقدم بها، وإما بحثا عن مشروعية مفتقدة لأغراض غير مشروعة، وهكذا علا الضجيج واختلط على ساحة الخطاب الثقافى الإسلامى الحابل بالنابل، والغث بالسمين والعقل بالخرافة، وما يبتغى به وجه الحق ومرضاة الله بما يبتغى به وجه الدنيا وعوارضها ونزواتها، ومثلما ترتفع فى ساحات هذا الخطاب هامات رجال عظام رفيعى القدر والمكانة، فقد امتلأت هذه الساحات بجماعات وزرافات من الجهلاء، والمدعين، والأفاقين، والمحبطين طالبى نعيم

الآخرة عوضاً عن بؤس الدنيا، والذائدين عن مصالحهم المهنية وطموحهم السياسى. والجميع يرفعون عقيرتهم حديثاً زاعقاً عن الإسلام زاعمين أنهم وحدهم من يملكون ناصية حقيقته وينشرون حديثهم الزاعق فى مئات من الصفحات يطبعونها كل يوم أو عبر ميكروفونات يصرخون فيها فى الميادين والطرق ويلهبون بذلك عقول ومشاعر البسطاء الذين لا يعرفون أين الحقيقة. فى هذا المناخ يصبح البحث عن العقل وقيمته فى تراثنا الفكرى الإسلامى واجباً على كل مثقف ملتزم يبحث عن أول طريق الهداية والانقاذ، لأننا بهذا نستطيع أن نميز فيما يقال وينشر ويذاع بين الحق والباطل بين ما هو دائم وثابت وما هو متغير وعارض بين جوهر الدين الحق وعوارض الدنيا ونزعات البشر.

ثانياً : إن استعراض تاريخ الحياة العقلية للمسلمين هو جهد جبار وشاق مكانه غير هذا المكان وله مناهجه ومفردات خطابه المغايرة. جهد قام به فى أواسط القرن أحد صروح جيل العمالة وهو أحمد أمين فى دراساته عن فجر الإسلام وضحاها وظهره، وقام به على نحو متخصص فى مناهج المعرفة الباحث المعاصر محمد عابد الجابرى فى دراساته الهامة عن تكوين وبنية العقل العربى. وباعتبار تخصصنا فى فلسفة التشريع فإننا نركز فى تتبع قيمة العقل فى التراث الفكرى الإسلامى

على الجانب القانونى أو التشريعى منه أو ما يسمى بفقہ المعاملات .
ونحن نعتقد أن اساءة فهم هذا الجانب بالذات هو أحد المظاهر الكبرى
لأزمئتنا الثقافية والاجتماعية الراهنة المتمثلة فى إدعاء الفقه من كثير
ممن لا يفقهون وفى تغليب النقل والاستئان والاتباع من كثير ممن
يفقهون ولا يعقلون . وهكذا شاع الاعتقاد أن كل موروث ملزم حتما وكل
منقول واجب الانباع، وأن التحرر من الالتزام بالمنقول والموروث هو
الكفر أو المعصية الكبيرة، دون اعتبار أو تدبر فى صحة نسبة الموروث
والممنقول إلى أصله الدينى، وإذا ثبتت نسبته فدون نظر إلى ما إذا كان
يراد به التشريع، وإذا كان يراد به التشريع فدون نظر إلى ما إذا كان
تشريعاً مطلقاً فى كل العصور أو نسبياً فى عصر بعينه وظرف بعينه،
وهكذا تضخمت فى زمننا قائمة الإلزامات ذات الطابع الدينى المدعومة
بالجزاءات الدنيوية والأخروية، واشتملت هذه القائمة فى نظر مختلف
الفرق والفصائل على شرائح واسعة من السلوك الانسانى، وتطرفت إلى
أمر هى بطبيعتها بعيدة عن دائرة التنظيم القانونى مثل الزنى واللحية
حتى الدخول بأى القدمين حتى التكبير فى الطرقات والابتسام
والاحتشام مروراً بحرمة اختلاط الرجال بالنساء حتى حرمة الفائدة
وحل عائد المضاربة، ألا يصبح البحث إذن عن دور التاريخ فى صياغة
الأحكام الشرعية وفى مسألة نسبية هذه الأحكام وإطلاقها فرضاً واجباً

على عفلاء الأمة لانقاذها من هذا السيل العرم من مآثرات الماضى
التى يحاول البعض اغراق عقلها فيه بدلا من التصدى لمشكلات
المستقبل وتبعائه ؟!

ثالثا . ولهذا فقد حاولنا فى حديثنا السابق وسنحاول فى أحاديث
لاحقة أن نتبع قبمة العقل فى التراث الفقهى الإسلامى، ودور العقل
والتاريخ فى صياغة الأحكام الفقهية. ونكرر القول إننا لا نقدم حقائق
وتقريرات. بل نطرح إشكاليات حقيقة قد تجعل الجميع يتفكرون، بمن
فيهم عامة الأمة وحكمائها ومتقفيها وفضاتها، حول العلاقة بين النقل
والعقل، وحول حاجتنا اليوم لإعمال العقل مثلما أعمله عمر بن الخطاب
فى تعامله الفذ مع المنقول والمأثور فى عصر كان فيه قريب العهد
بالرسالة.

وإذا أثبتنا ما سبق كحقائق لازمة الاثبات فاننا ننتقل إلى القول إن
كل فقهاء المسلمين قاطبة وعلى اختلاف رؤاهم وتوجهاتهم قد جعلوا
العقل نائبا للنقل. وجعلوا من خروج العقل على النقل خروجا على
الشريعة ذاتها، وقدمنا لذلك اسس وشهادات من كتابات ابن قيم الجوزية
والشاطبى وكلاهما من رواد العقلانية الإسلامية ولكن الفقهاء العقلانيين
كانوا يلجأون فى حل إشكالية التعارض بين النص النقلى الثابت
والمصالح الاجتماعية المتجددة دوما إلى مجموعة من الوسائل المنهجية

العنفرية فى زمانها . من أهم هذه الوسائل نصيبق دائرة النقل المعترف بالزامينه وحصرها افساحا لمساحة كبرى للمسلمين فى تنظيم أمورهم متحررين ما أمكن لهم من سلطة النصوص النقلية الملزمة. فشهدنا كيف أن ابن حزم الظاهري أبطل القياس أى رفع عن المسلمين إصر الزام تراث فقهي هائل سابق عليه وحصر دائرة المنقول الملزم فى القرآن والسنة أساسا وهى دائرة محدودة نسبيا وفيما عدا ذلك فليستصحب المسلمون أصل الإباحة أى ليعملوا عقولهم فى تنظيم أمورهم دون أن يكونوا ملزمين بمنقول آخر من قياس أو رأى قال به من قال من الفقهاء مهما علا شأنه وجلّ مقداره. وشهدنا كيف أن ابن قيم الجوزية وإن لم يبطل القياس إلا أنه دعا المسلمين إلى القياس بانفسهم دون أن يكونوا ملزمين بالاستئنان بغيرهم من الرجال وتقليدهم. وهكذا أخرج من دائرة المنقول الملزم تراثا هائلا من التعاليم الضابطة للسلوك. إن هذين الفقيهين وغيرهما من العقلانيين أفسحوا مكانا بارزا للعقل وإن أعلنوا أن العقل لابد أن يكون تابعا للنقل. ولكن السؤال المهم الذى طرحوه وأجابوا عنه بجسارة : أى نقل هذا الذى نتقيد به؟ . أنقل الكتاب والسنة التشريعية الصحيحة؟ أم النقل عن كل ما قال به علماء المسلمين وفقهاؤهم وأئمتهم وتابعوهم وتابعو تابعيهم وحافظو متون المقلدين؟ العقلانيون من الفقهاء الأوائل أخذوا بالإجابة الأولى، أما نحن فقد

وسعنا فى دائرة النقل حتى حكمنا فى أمورنا المعاصرة والمستجدة كل من يستأهل ولا يستأهل من فقهاء المسلمين وغير فقهاءهم على حد سواء. وبناء على ذلك حكم بعضنا على البعض بالكفر والردة لأنه أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة. وبناء على ذلك كفر بعضنا المجمع بأكمله ورفع فى وجهه السلاح، وبناء على ذلك ارتدى مسووح الفقهاء وأهل العلم والفتوى والالزام بعض ممن لا يملكون إلا التسبيح والحويلة ولا يفارق إسلامهم حلوقهم، أليس البحث عن العقل إذن فرضاً واجباً ؟ .



حصر دائرة النقل وتحديدها لحساب إفساح المجال لدائرة العقل والاجتهاد والمصلحة ، هذا مذهب عقلاء فقهاء المسلمين ومنهجهم، على أن ثمة منهجا آخر للتوفيق بين العقل والنقل أو بين النص والمصلحة أو بين الرواية والدراية هو منهج أبى اسحق الشاطبى فى اعتباره المقاصد الشرعية عند بحثه عن الأحكام الشرعية فى أدلتها .

وقبل أن نستطرد فى تفحص ذلك الجهد العبقري لأبى اسحق الشاطبى الذى قام به فى القرن الثامن الهجرى فى محاولة منه لاضفاء العقلانية على مجمل البناء النظرى لأحكام الشريعة الإسلامية فإننا ندعو القارئ لأن يحيط معنا بالحقائق التالية وأن يمعن النظر فيها :

أولا : لأن علم الفقه الذى يستنبط من المصادر الدينية النصية المبادئ والقواعد الحاكمة للعلاقات القانونية للمسلمين، قد نشأ فى أحضان علم الحديث ولأن مدرسة الحديث فى الفقه أسبق فى الظهور من مدرسة الرأى والقياس . وعلم الحديث هو فى جوهره علم نقلى يعنى بتتبع صحة اسناد الحديث أكثر مما يعنى بمعقولية أو مناسبة مضمونه ومعناه . فقد نشأ علم الفقه ونما فى رحاب تقاليد النقل محافظا على أسسها المنهجية. وأول هذه الأسس البحث عن الحكم الفقهي بإعمال قوانين اللغة فى النص الدينى المنقول كتابا كان أو سنة أو إجماعا، أى أن الفقه فى بداياته، وفى جانب كبير منه خلال مراحل تطوره كان فقه استخراج المعنى (الحكم الشرعى) من النص الدينى ولم يكن فقه صياغة النظريات القانونية التى تندرج تحتها حلول تفصيلية لمختلف نواحي النشاط الانسانى. وعلى حد تعبير رجال القانون المعاصرين فقد أدت غلبة التقاليد الثقيلة للفقه الإسلامى نشأة وتطورا أن أصبح هذا الفقه فقها للجزئيات وليس فقها للمفاهيم والنظريات. وعلى حين تقوم النظم القانونية المعاصرة على دعائم من نظريات كبرى مثل نظريا العقد فى القانون المدنى ونظرية المسئولية ونظرية القصد فى القانون الجنائى ونظرية العمل الإجرائى فى فقه المرافعات نجد الفقه الإسلامى فى مراحل تشكله ووضع ركائزه على الأقل يقوم على البحث عن حلول

قانونية ذات مرجعية دينية لحالات محددة ، ورغم أن الفقهاء فى كتب الفقه قد جمعوا مسائل الموضوع الواحد فى أبواب محددة إلا أنهم فى داخل هذه الأبواب اهتموا بالجزئيات بدلا من اهتمامهم بالقواعد. وما ذلك إلا لأن الفقه لم يكن فقها نأصيلا بل كان فقها تجميعيا ناقلا يهتم أساسا بجمع ما نقل من الحديث عن الرسول وفتاوى الصحابة والتابعين وتبويب ما جمع من جزئيات فى أبواب .

ثانياً: على أن هذه الطبيعة الجزئية التفصيلية للفقه الإسلامى، والتي ترجع كما ذكرنا إلى غلبة تقاليد النقل عليه، ليست عيبا يعاب به هذا الفقه، وإنما العيب عيبنا عندما نغفل عن الخصائص المنهجية والمعرفية لتراثنا. فهذا الطابع الجزئى التفصيلى البعيد عن التنظير والتقعيد ، هو سمة مميزة لأغلب النظم القانونية الناضجة فى مراحل تطورها الأولى، نشأ القانون الرومانى فى بداياته المبكرة على استقرار الحلول للجزئيات، وكان الفقه الانجلىزى أيضا فقه جزئيات، وإنما اكتسب القانون الرومانى طابعه المفاهيمى المجرى بفعل نشاط فقهاء العصر العلمى، ولعبت السوابق القضائية وتراكمها وتدوينها دورا هاما فى تجريد القانون الانجلىزى ، أما فى الفقه الإسلامى فيبدو أن قيامه على النقل من المصادر الدينية المقدسة جعلت العقل الباطن للفقهاء ينظر إلى أى جهد تقعيدي أو مفاهيمى على أنه ابتعاد عن النص الدينى

الجزئى الذى يجب أن يتمتع وحده بالمشروعية الحاكمة للسلوك الانسانى استنادا إلى سلطته الدينية الغالبة .

ثالثا : وترتيباً على ما سبق واستناداً إليه فإن الجهد العقلى التأصيلى أو التنظيرى لفقهاء المسلمين لم يتجه إلى صياغة نظريات قانونية كبرى لحكم مضامين السلوك الإنسانى أكثر مما اتجه إلى صقل أدوات الاستنباط من المصادر الدينية المقدسة، أى إلى تقنين طرائق تعامل المجتهدين (المشرعين بالمعنى المعاصر) مع النص الدينى بما يكفل كل النفوذ له وفقاً لقوانين اللغة السائدة، وهكذا نشأ علم أصول الفقه الذى قننه الإمام الشافعى فى رسالته. لم ينشئ الشافعى أصول الفقه (طرائق الاستدلال) من عدم وإنما صاغها من ممارسة الفقهاء وكشف عنها. يقول الرازى :«واعلم أن نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة أرسطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض كان الناس قبل الإمام الشافعى يتكلمون فى مسائل ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة وكيفية معارضاتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعى رحمه الله أصول الفقه».

ويؤكد أحمد أمين فى ضحى الإسلام عند تعرضه للجانب التشريعى فى صدر الإسلام إتجاه الجهد التنظيرى لفقهاء المسلمين إلى التنظير للشكل (طرائق الاستدلال) بدلاً من إتجاهه إلى التنظير للمضمون

(وضع نظريات حاكمة للعلاقات) يقول أحمد أمين : « كان هناك طريقان أمام مخترع أصول الفقه ، الأول أن يضع القواعد النى تعين المجتهد على استنباط الأحكام من مصادر التشريع وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، والثانى استخراج القواعد العامة الفقهية لكل باب من أبواب الفقه ومناقشتها وتطبيق الفروع عليها » ويعطى أحمد أمين سبب اعتبار الشافعى للطريق الاول فيقول .. « إن الطريق الثانى أكثر ما ينمو فى التشريع الوضعى الذى يعتمد النظريات العقلية الطليقة ونعديها وفق ما يجد من نظريات فلسفية وآراء مدنية » ٣٩ (ج ٢، ص ٢٢٩) أى أن الطابع النقلي الدينى للفقه هو الذى نأى به عن الاجتهاد بتنظير المضمون إلى الاجتهاد بتنظير الشكل .

وملما اكتسبت الحلول الجزئية التى توصل إليها فقهاء المسلمين قداسة النسبة إلى الأصل الدينى بالنقل عنه ، اكتسب علم الأصول كعلم شكلى قداسة وثباتا بحيث أصبح من مسلمات وبديهيات الفكر القانونى الإسلامى، ولم تجر حتى الآن محاولة جدية لاعادة صياغته وتجديده وففا لتطور أوضاع المسلمين اللهم إلا تلك المحاولة الجادة والخطيرة التى قيام بها أبو اسحق الشاطبى فى كتابه الموافقات فى أصول الشريعة والتى تعد بحق ثورة فى الفقه النقلي وإن لم يقدر لها أن تحدث انعطافا فى مسار المناهج السائدة فى الفقه الاسلامى كما

هو الحال مع سائر الثورات الفكرية لأسباب عدة لعل أبرزها تغلب الطابع المحافظ للفقهاء المتأخرين .

كان لابد من اثبات المقدمات السابقة على دقتها لتفهم الانعطاف الجذرى الذى دعا إليه الشاطبى فى مناهج الاستدلال فى الفقه الإسلامى. لقد كان للإمام الشيخ محمد عبده رائد حركة التجديد المعاصرة فى الفقه الإسلامى وصاحب كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية» يوصى طلابه دائما بتناول كتاب الشاطبى ودراسته . وليس هذا غريبا على الإمام الشيخ وهو الذى شغلته قضية التوفيق بين النقل والعقل وأشار إلى تخصيص النقل بالعقل عند تعذر التوفيق بينهما، فذهب بذلك مذهب فيلسوف الإسلام ابن رشد الذى يقول بإخراج دلالة اللفظ الحقيقية إلى الدلالة المجازية إن تعارضت الأحكام الفقهية التى أتى بها الشرع مع البرهان أى مع العقل. أقول ليس غريبا أن يكون هذا موقف إمام عقلاء المسلمين من سفر هام من أسفار العقلانية الإسلامية مثل سفر الشاطبى. ولكن الغريب أن تعاليم الشاطبى كما صاغها فى الموافقات فى القرن الثامن الهجرى لم تؤت آثارها من أحداث تيار إحيائى تجديدى عقلانى عام فى الفقه الإسلامى بل أصبح ينظر إلى فقه الشاطبى من المتخصصين على أنه تيار من التيارات وليس التيار الواجب الاعتماد. وما زالت مناهج الفقه النقلي هى

المسيطرة على التيار العام لمثلثي الثقافة الإسلامية مما يقطع بأن هناك إصرارا على رفض ومقاومة أى دعوة إلى التجديد العقلى.

يتمثل التجديد الذى أحدثه الشاطبى فى المنهج الفقهي النقلي أنه قفز بهذا الفقه قفزة كبرى نحو آفاق العقل أى آفاق المقاصد من الأحكام الشرعية وجعل هذه المقاصد حاكمة لجزئيات الشريعة بحيث إذا نعارضت كليات الشريعة ممثلة فى مقاصدها مع جزئياتها ممثلة فى الأحكام التى توصل إليها الفقهاء من النصوص النقلية غلبت كليات المقاصد على جزئيات الأحكام. أى أن الشاطبى هنا لم يضيق دائرة النقل كما فعل ابن حزم الظاهري وإنما سعى إلى توسيع دائرة المرجعية الحاكمة للأحكام الشرعية بالأ تكون مجرد مرجعية نقلية وإنما مرجعية مبادئ ومقاصد، وهى محاولة فى رأينا أكثر أصالة ونضجا وابتكارا من محاولة فلاسفة القانون الطبيعى التى سادت فى أوروبا فى مطلع العصر الحديث ويجمعها جميعا ماثورة معروفة فى تطور الفكر القانونى الإنسانى: مرجعية المبادئ أولى من مرجعية النصوص، إذ بهذا وحده يمكن التغلب على مشكلة الثغرات فى القانون النى مبعثها تنهى النصوص وثباتها وعدم تنهاى الواقع المتجدد أبدا .

وحتى لا ينتهم بالمغالاة والشطط فى فهم تعاليم الشاطبى ممن لا تروؤقهم هذه التعاليم لمصالح المهنة أو نوازع السياسة، نورد نصا ما

ذكره شارح الكتاب ومحرره صاحب الفضيلة المرحوم الشيخ عبدالله دراز في حديثه في مقدمة موافقات الشاطبي عن أثر الكتاب في تطوير علم أصول الفقه حيث يقول ان علماء الأصول قبل الشاطبي وإن حذقوا العلم بلسان العرب فقد فاتهم العلم بمقاصد الشرع إذ «أغفلوا الركن الثاني إغفالا فلم يتكلموا على مقاصد الشرع اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس... وهكذا بقي علم الأصول فاقدا قسما عظيما هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هيا الله سبحانه وتعالى أبا اسحق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص ..»

وبطبيعة الحال، من الصعب علينا في هذا الحديث الموجه إلى جمهور المثقفين الذين يهتم ما آل إليه شأن الخطاب الإسلامي ويجزعون له ، أن نتعرض لكل القضايا الهامة التي أثارها الشاطبي في الموافقات على عمقها ودقتها وعمق عرضه لها ودقته، وإنما حسبنا هنا ونحن بصدد تفحص الاتجاهات العقلانية في الفقه الإسلامي أن نتوقف قليلا عند حديثه عن المقاصد الشرعية باعتبارها من الكليات القطعية الحاكمة للشريعة. والتوصل إلى هذه الكليات يكون بفحص الجزئيات واستقراءاتها ، أي بفحص الأحكام الجزئية في كافة المجالات التي أتت فيها الشريعة وأدلتها بأحكام «فالكل من حيث هو كلى غير معلوم لنا

قبل العلم بالجزئيات، لأنه ليس موجودا بالخارج، وإنما هو مضمن فى
الجزئيات حسبما تقرر العقلیات .، وأيضا فإن الجزئى لم يوضع جزئيا
إلا لكون الكلى فيه على التمام وبه فوامه» (٤٠) (ج٢، ص ٩) . فى هذه
العبارة القصيرة ذات الدلالة البالغة يتلخص المنهج العقلى الذى أتى به
الشاطبى متميزا عن المنهج النقلى للفقهاء السابقين عليه إذ لا يتوقف
فى تفحص الأحكام التى أتت بها النصوص والأدلة على وصف
محتواها السلوكى التفصيلى باستخدام قوانين اللغة وإنما يرقى فوق
ذلك درجات ومراتب بتفهم مقاصد الاحكام ومراميها باعتبارها كليات
الشريعة . وهو حريص على أن يظل ملتصقا بالنقل وإنما النقل العاقل
البصير فيقول إن العلم بالكليات (المقاصد) ليس موجودا خارج
الجزئيات (النصوص والأحكام) وإنما فى داخلها. وبعد أن يتحدث
الشاطبى تفصيلا عن أقسام المقاصد: ما يرجع منها إلى قصد الشارع
وما يرجع منها إلى قصد المكلف ، يقسم ما يرجع منها إلى قصد
الشارع إلى عدة أقسام أهمها قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء
ويرى أن القاعدة الكلية فيه أن الشريعة إنما وضعت لحفظ مصالح
العباد فى الدنيا والآخرة. وبعدما عدد هذه المصالح وقسمها إلى
مصالح ضرورية وهى الحفاظ على الدين والنفس والنسل والمال والعقل
وبدونها تفسد الدنيا والدين، ومصالح حاجية تؤدى إلى رفع الضيق

والمشقة عن العباد كالترخيص بإفطار المسافر فى رمضان، ومصالح
تحسبانية وهى ما يليق بمحاسن العادات وتجنب الأحوال المذنبات التى
تأنفها العقول الراجحات، بعدما فصل الشاطبى هذا التفصيل المثير
للإعجاب فى أنواع المصالح الحاكمة للتنظيم القانونى (بعبارات
عصرنا) أثبت لنا أن الدليل على اعتبار المصالح والمقاصد فى التشريع
ثابت من وجه آخر هو روح المسألة أى روح التشريع فى نظره. وهذا
النوع من منهج إقامة البرهان على المصالح دليل آخر على عقلانية
الشاطبى، فهو لا يستند فى وجود المصالح الحاكمة للتشريع إلى نص
جزئى بعينه بل إلى روح التشريع الإسلامى بأكمله. إنه هنا يرتفع عن
مجرد التقيد بالنصوص التفصيلية إلى ما نسميه نحن رجال القانون
المحدثين بالمبادئ القانونية العامة، وهذه المبادئ لا تثبت عند
بالرجوع إلى دليل شرعى تفصيلى من نص فى كتاب أو سنة أو إجماع
وإنما إلى ما يسميه بالاستقراء المعنوى «الذى لا يثبت بدليل خاص، بل
بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من
مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة
جود حاتم وشجاعة على رضى الله عنه وما أشبه ذلك» (٤١) (ج٢،
ص ٥١).

فلنقارن إذن هذا الفهم العقلانى الراقى الذى يستنبط روح الشريعة
لصياغة مبادئها الحاكمة دون أن يكتفى بالتوقف أمام نص جزئى بعينه،

بما درج عليه البعض فى زماننا من التنطع فى فهم النصوص لإضجار المسلمين فى دنياهم كما فى إسدال النقاب على وجوه النساء واعتبار المرأة كلها عورة والمطالبة بفرض الجزية على غير المسلمين والحكم بكفر المفكرين.

وتبقى مسألتان على غاية القدر من الأهمية تعرض لهما الشاطبى فى حديثه عن المقاصد الحاكمة للتشريع والمصالح التى يدور معها، الأولى: هل مصالح الدنيا معلومة لنا بالعقل أم بالشرع؟ والثانية: ماذا لو أدى تطبيق الدليل الجزئى (النص الشرعى) إلى عكس ما ذهبنا إليه مقاصد الشريعة؟ .

يقول الشاطبى فى الإجابة عن السؤال الأول: «ان بعض الناس قال إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع. وأما الدنيوية (يقصد مصالح الدنيا والمعاش) فنعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات - قال: ومن أراد أن يعرف المناسبات فى المصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أن الشارع لم يرد به ثم يبنى عليه الأحكام - فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا التعبدات التى لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها» .

إذن كان هناك رأى متداول أيام الشاطبى (القرن الثامن الهجرى) وقبله أن مصالح الدين معلومة من الشرع أما مصالح الدنيا فمعلومة

بالعقل والتجربة. ولا يرفض الشاطبي هذا القول على إطلاقه ولا ينعى صاحبه بالخروج من الملة كما يفعل بعض من نصبوا أنفسهم للحدث باسم الإسلام اليوم (٤٢) (راجع ما كتبه د. محمد مصطفى شلبى ردا علينا فى كتابه تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين، ص ٩٧ وما بعدها)، لقد ناقش الشاطبي القائلين بعقلانية مصالح الدنيا وقال «.. وأما ما قال فى الدنيوية فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض. ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل فى الأحكام. ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق لم يحتج فى الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً»، أى أن الشاطبي فى رده على القائلين باستقلال العقول بمعرفة مصالح الدنيا أن الشارع الإلهى قد أتى فى الرسالة بما ينظم أمور الآخرة وأمور الدنيا أيضاً لما رأى من انحراف العرب قبل الرسالة (أهل الفترة) عن الاستقامة (لاحظ هنا ما ينطوى عليه هذا من إشارة إلى نسبية التنظيم التشريعى) ولو كان الشارع الإلهى يختص بأمور الآخرة فقط لترك أهل الفترة (عرب الجاهلية) وشأنهم فى تنظيم أمور دنياهم بعقولهم وهذا ما لم يحدث. ومع ذلك

لا يرفض الشاطبي دور العقل في معرفة المصالح الحاكمة للتشريع مادام ذلك يجرى وفقا للأصول الكلية الشريعة فيقول «اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها (بالمصالح) تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولها فذلك لا نزاع فيه» (٤٣) (ج٢، ص ٤٨) .

مصالحنا إذن ندركها وفقا لعقولنا وعاداتنا وتجاربنا وفقا للضوابط الكلية الكبرى التي وضعتها الشريعة، تلك إجابة الشاطبي عن السؤال الأول، فماذا عن إجابته عن السؤال الثاني عن الحكم في تعارض الدليل الجزئي (النص الشرعي) مع الدليل الكلي (المقصد أو المصلحة)، هنا يقدم لنا الشاطبي منهجا جدليا ناضجا في ضرورة الجمع بين الجزئيات (الأدلة والنصوص) وبين الكليات (المقاصد والمصالح) في سياق واحد «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرض عن كليه فقد أخطأ وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فهو مخطئ»، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه «وبعد أن يستطرد الشاطبي في تحليل العلاقة بين الكلي (المصلحة) والجزئي (النص) ينتهي إلى أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ، «لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك والجزئي كذلك أيضا فلا بد من اعتبارهما معا في

كل مسألة (٤٤ ص ٩). أى بعبارة العصر إن تطبيق النصوص لابد أن يكون مرتبطا بتحقيق المقاصد التي قصدها الشارع منها، فإن أدى تطبيق النصوص إلى تفويت هذه المقاصد أو إلى تحقيق عكسها بأن ترتب على هذا التطبيق مثلاً مفسدة بدلاً من المصلحة هنا لابد أن نتوقف، وتوقفنا هذا فى نظر الشاطبى ليس إلغاء لنصوص الشريعة على إطلاقها بل هو «تخصيص للعام أو تقييد للجزئى» أى استثناء مؤقت من قاعدة مطلقة. وتطبيقاً لهذا المنهج الذى يدفع عن الشريعة شبهة الجمود ويكفل لها إمكانية التطور عقد الشاطبى القسم الخامس من مؤلفه لموضوع الاجتهاد أثبت فى بدايته أنه لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها. وتحدث فى جزء مسهم منه حديثاً بالغ الأهمية عن أن النظر فى مآلات الأفعال مقصود شرعاً. أى أنه لا يكفي الحكم على الفعل بالمشروعية أو عدمها مجرداً من النظر إلى ما يؤدي إليه هذا الفعل من مصلحة أو مفسدة. وبالتالي ذهب إلى حظر الأفعال المشروعة إن أدت إلى مفسدة سدا لذرائع الفساد. وتحدث عن الحيل التى هى امتثال ظاهر لأحكام الشريعة مع مخالفة مقاصدها فى الباطن، وعن إقامة المصالح وإن عرضت فى طريقها لبعض المنكرات وعن قاعدة الاستحسان وخلاف ذلك.

وهكذا يقدم لنا الشاطبي فهما عقلانيا متقدما لأحكام الشريعة
وكيفية تطبيقها مختلفا تماما مع فهم الخوارج والعوام من الفقهاء
والدعاة ومن تجرهم نوازع السياسة وتقاليد المهنة إلى مهاوى التعصب
ومعاداة العقل.

لم يخرج الشاطبي عن مفهوم الدليل الحاكم لتفاصيل الشريعة إلى
مفهوم العقل المجرد المقابل للنقل، ولكنه وسّع من مفهوم الدليل
وبذل جهدا عبقريا في عقلنته بحيث أصبح ينطوي على مستوى كلي
يتكون من مقاصد الشريعة ومرامبها والمصالح التي تهدف إلى الحفاظ
عليها .

الفصل السادس

النص والواقع

ترى لو كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه بين ظهرانينا اليوم هل كان ليرضيه الحال الذى وصل إليه المسلمون من صحوة الشعور والحماس الدينى مع غيبة العقل والحكمة الدينية والدنيوية معا؟ هل كان ليرضيه أن يكتفى المسلمون من دينهم بالشكل والمظهر والطقوس مع الانكار المتعمد أو غير المتعمد للجوهر والقيمة والمعنى. هل كان ليطمئن النفس ويقر العين بمجتمع يحرص فيه الرجال على إطلاق اللحي وارتداء الجلباب القصير الأبيض وإطلاق الأصوات بالميكروفونات ليل نهار بالدعاء والتسبيح وافتراش الطرقات للصلاة مع تعطيل السير فيها، وإطلاق الأذان للصلاة فى الدواوين والهرولة إلى الصلاة التفاتا عن واجب العمل؟ وهل كان ليسعد بمجتمع ترى فيه نساؤه أن تمام الإيمان بالنحجب والتنقيب وعدم تلامس أياديهن مع أيادى الرجال مع التنكر لدور المرأة الحقيقى فى المجتمع الإسلامى حيث تقف إلى جوار الرجل عضوا منتجا دافعا لحركة المجتمع للأمام؟ وهل كان ليرضى

بممارسات قهر الحرية والعقل والرأى واغتيال المصلحة الاجتماعية باسم الدين؟ هل كان ليسكت على ممارسات النصب الاقتصادى الجماعى لشركات توظيف الأموال الإسلامية بحجة اجتناب الربا؟ وهل كان ليسكت على قهر المفكرين بدعوى الردة، او لاغتيالهم جسمانيا ومعنوبا بحجة خروجهم عن الإسلام؟

الإجابة معروفة على وجه القطع وهى أن عمر لم يكن لبرضى بذلك ولم يكن ليقره بل كان يغيره بيده ولسانه وبقلبه، والسبب فى ذلك أن فهم عمر العقلانى المستقيم للإسلام يختلف عن فهمنا الخاطيء له المغرق فى التمسك بالشكل والطقس واللفظ ولو عارض سلوكنا مقصد الإسلام ومراميه، وذلك هو بيت القصيد فى التفرقة بين التقدم باسم الإسلام والتخلف والتدهور والانحطاط ولو ارتدى عباءة الإسلام؛ موقفنا وفهمنا لفضية العلاقة بين النص والواقع أو بين ما نعتقده تعاليم الدين وواقعنا الاجتماعى.

هل نقتصر على الوقوف عند ظاهر النصوص دون نظر إلى مقاصدها ومراميتها والمصالح التى تحمىها ورسالة المعانى التى تريد ابلاغها لنا، أى هل نطبق المأثور ولو أدى إلى تفويت حكمته أم نضع نصب أعيننا الحكمة والمصلحة والمقصد والمعنى المناسب؟

★★★

لننظر الى ممارسات عمر بن الخطاب رضى الله عنه على بداية الطريق فى بحثنا للعلاقة بين النص والواقع فى العقل الإسلامى المبكر والمتأخر على السواء.

مشهور عن عمر لدى العامة والخاصة مسألتان: أنه أوقف قطع يد السارق فى عام المجاعة رغم عموم نص الآية: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» وأنه توقف عن إعطاء سهم المؤلفة قلوبهم رغم صريح نص الآية: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم».

ولكن هناك عدیدا من الأمثلة الأخرى توضح لنا منهج عمر بن الخطاب فى التعامل مع النصوص وتغليبها للحكمة والمقصد على ظاهر اللفظ والمصلحة على الشكل أى تغليبها للعقل على النقل، ونذكر من هذه الأمثلة ما يلى:

● من ذلك تحريم الزواج من الكتابيات رغم صريح الآية الكريمة بحلهن: «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب..» الآية. فقد روى أن إبراهيم بن حذيفة تزوج بيهودية بالمدائن فكتب إليه عمر أن خل سبيلها، فكتب إليه: أحرام يا أمير المؤمنين فكتب إليه عمر: أعزم عليك أن لا تضع كتابى هذا حتى تخلص سبيلها فإنى أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين.

● ومن ذلك ما فعله عمر في قسمة الغنائم عندما تعلق الأمر بأرض سواد العراق بعد فتحها بواسطة جيوش المسلمين. فرغم أن آية تقسيم الغنائم (مايغتنمه المسلمون بالقتال) صريحة في تقسيم الغنائم متاعا كانت أو منقولا أو رقيقا أو عقارا أو أرضا على الوجه المحدد في الآية: «واعلموا أنما غنمنا من شيء فإن لله خمس» وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل .. الآية . فماذا حدث عندما فتحت جيوش المسلمين أرض العراق في عهد عمر؟، نترك الحديث هنا لأحد رواد العقلانية في كتاباتهم المبكرة وهو صاحب رسالة تحليل الأحكام إذ يقول: «كان حكم الغنيمة-التقسيم لا فرق بين أرض وغيرها، كما صرح بذلك الكتاب الكريم وفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلننظر بعد ذلك إلى ما فعله الخليفة الثاني رضي الله عنه في الغنائم، روى البخاري عن أسلم مولى عمر قال، قال عمر: أما والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر الناس ليس لهم من شيء ما فتحت على قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله خير، ولكن أتركها لهم يقتسمونها. أي إن عمر كان يود أن يقسم الأرض كما فعل الرسول في أرض خيبر لولا أن فعله هذا من شأنه أن يترك الأجيال القادمة فقيرة بلا مال (بيانا) ومن هنا أثر مخالفة سنة الرسول - حفاظا على ما يراه من مصلحة للأمة، ونفس ما حدث مع أرض العراق أحدثه عمر مع أرض الشام إذ يروى

أبو يوسف أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وجماعة من المسلمين أرادوا عمر بن الخطاب أن يقسم الشام كما قسم الرسول - صلى الله عليه وسلم - خيبر فقال عمر: «إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم». ويعلق صاحب رسالة تعليل الأحكام على ذلك قائلاً: «فهذه الآثار نبين لنا وجهة نظر الفاروق رضى الله عنه فيما ذهب إليه، فهو يسلم لهم أن هذا المال مما أفاء الله على المقانلين بأسيا فهم، وأن حكمه التقسيم كما فعل رسول الله ونطق به القرآن الكريم، ولكنه يبين المانع منه فيقول: فكيف بمن يأتى من بعدكم، وماذا يصنع بهذه البلاد التى تفتح وهى محتاجة إلى نفقة مبينا بذلك ما يرتب على التقسيم من الضرر العام الذى يلحق بالمسلمين فى حاضرهم ومستقبلهم ويعترف مع هذا بأنه رأى لا نص فيه». (محمد مصطفى شلبى، تعليل الأحكام، رسالة نوقشت بكلية الشريعة عام ١٩٤٥ وطبعت بالأزهر عام ١٩٤٧. ص ٥٢ وما بعدها).

● ومن ذلك ما روى عن عمر من مخالفته سنة الرسول - صلى الله عليه وسلم - فى إيقاع الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد باعتباره ثلاث طلاقات لا طلقة واحدة، فالآية الكريمة صريحة «الطلاق مرثان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان...». «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنَّا أن يُقيما

حدود الله ...» - (البقرة الأيتان ٢٢٩ و ٢٣٠) وأنه في عهد الرسول كان الرجل اذا طلق ثلاثا في مجلس واحد اعتبرت طلقة واحدة ويروى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما بلغه ذلك غضب وقال: «يُلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم - هي واحدة» اما في عهد عمر وعندما استخف الناس بالطلاق وأصبحوا يكثرون من إيقاع الطلاق ثلاثا بكلمة واحدة فقد خرج عن سنة الرسول ورأى زجرهم بإيقاع الطلاق ثلاثا بآثنا قائلا قولنه المعروفة: «إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه آناة فلو أمضيناه عليهم. فأمضاه عليهم».

● ومن ذلك ما هو معروف عن الزيادة في حد الخمر في عهد عمر عنه في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأبى بكر. فلم يكن لشرب الخمر حد معروف مقدر في عهد الرسول وزمن أبى بكر رضى الله عنه، روى أن خالد بن الوليد قد كذب إلى عمر إن الناس قد انهمكوا في الشراب وتحاقروا الحد والعقوبة. قال (عمر) وكان عنده المهاجرون الاولون: هم عندك فسلهم، فسفال على: تراه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى وعلى المفترى ثمانون، فقال عمر: بلغ صاحبك ما قالوا! يقول صاحب رسالة نعليل الأحكام تعليقا على ذلك «فكتابة خالد وسؤاله هذا وموافقة عمر على السؤال، وإجابة الصحابة بما أجابوا به وعدم إنكار أحد دليل قوى على أن هذا الحكم شرع لغرض خاص هو الزجر ولا

بالتزم فيه مقدار معين وأنه يبيع المصلحة والا لما سأل خالد ولما وافق عمر ولما أجاب هؤلاء. والذي نقصده هو اثبات انهم فعلوا شيئاً لم يكن في زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لافتضاء المصلحة. ولا يليق بهم أن يخالفوا فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا إذا علموا أن هذا مفصد الشريعة، فعلهم هذا عين الموافقة ولكن سميناه مخالفة في موطن حاجة الخصم الذي لو سلم معنا هذا المبدأ، مبدأ التعليل وأن بعض الأحكام يتبع لمصلحة لما أطلقنا لفظ المخالفة على شيء من فعلهم». أي أن صاحب رسالة تعليل الأحكام كان يرى في الأربعينات أن بعض الأحكام تدور مع المصالح والمقاصد وجوداً وعدماً دون تقيد بظاهر النصوص.

● ومن ذلك أيضاً ما يروى عن عمر من أن غلماناً لرجل يدعى حاطب سرفوا ناقة وانتحروها فأمر عمر بقطع أيديهم ثم أرسل من يأتي بهم وقال لوليهم «لولا أني أظنكم نسنعملونهم ونجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لاكلوه لقطعتم ولكن والله إذا تركتهم لأغرمك غرامة توجعك». فأطلق الغلمان السراق وغرم صاحبهم. يعلق صاحب رسالة تعليل الأحكام على ذلك قائلًا: «فانظر إليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع، وبعد الأمر بنهي عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم وهو أنهم نجاعوا وأخذوا مال الغير وذلك لفهمه أن القطع عقاب للجاني من

غير حاجة، ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساء له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام وشامل لجميع الأوقات.

● ومن ذلك أيضا ما روى عن عمر رضى الله عنه من أنه أمر بالقصاص من الجماعة لواحد، أى إذا اشترك جماعة من الناس فى قتل واحد قتلهم به جميعا رغم أن الآيات والأحاديث الواردة فى القصاص لم تصرح إلا بقتل الواحد بالواحد والنفس بالنفس واشترطت المساواة فى القصاص، فعندما رفعت إلى عمر قضية المرأة التى اشتركت مع خليلها فى قتل ابن زوجها ، وبعد أن استشار على بن أبى طالب كتب الى صاحب السؤال يقول: «أن اقتلها فلو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم» وهذا اتفاق على اعتبار المعنى دون توقف عند ظاهر النص لأن الوقوف عنده يؤدى الى ضياع الدماء والحياة التى جعلها الله فى القصاص (المرجع السابق ص ٦٨).

● ومن ذلك ما روى أيضا عن عمر من أن شخصا يدعى الضحاح أراد أن يحفر لنفسه مجرى للماء للاستسقاء يمر بأرض آخر هو محمد ابن مسلمة، فمنعه محمد، فقال له الضحاح: لم تمنعنى وهو لك منفعة تشرب به أولا وأخرا ولا يضرك؟ فأبى فشكى الضحاح الى الخليفة

عمر، فدعا عمر محمد بن مسلمة وقال: لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع تشرب به أولا وأخرا وهو لا يضررك؟ فقال محمد: لا والله! فقال عمر: والله ليمرن ولو على بطنك . وأمره عمر أن يجريه ففعل، فرغم الحديث الصحيح: « لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس » إلا أن عمر كما يقول صاحب رسالة تعليل الأحكام « قد حكم المصلحة ناظراً لأنه نفع محض لا ضرر فيه على صاحب المال وإن خالف قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - » (ص ٧٨).

● ورغم صحة وثبوت حديث حرمة مال المسلم عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا أنه يروى عن عمر أنه صادر أموال الولاة في حالة الشبهة . يقول الشيخ محمد الخضري صاحب كتاب تاريخ الأمم الإسلامية (ج ١، ص ١٣): «وقد شاطر عمر بعض العمال ما في أيديهم حينما رأى عليهم سعة لم يعلم مصدرها، ولم يفعل هذا الفعل إلا قليلا وربما وجد هذا العمل مجالا للانتقاد من الوجهة النظرية الدينية ولكن عمر كان يعرف من عماله من يستحق أن نفع به تلك العقوبة » .

★★★

هذه أمثلة عشرة نقدمها للقارئ حول موقف عمر بن الخطاب من قضية العلاقة بين النص والواقع. لم ينظر عمر بثاقب نظره ورهافة حسه بالعدل إلى النص الديني على أنه سيف مسلط على واقع المسلمين

يمر منه كما يمر من الزبد فيفصل بين الحق والباطل في حزم وحسم وقطع، بل نظر إليه على أنه يهدف إلى تحقيق مصلحة اجتماعية معينة هي المقصد من النص فإن تحققت به فيها ونعمت، وإلا فالمصلحة أولى بالاعتبار لأن الشريعة دأبها حفظ المصالح ودرء المفاسد. وخلاف هذه الأمثلة التي قدمناها للقارئ وحرصنا على توثيق كل عبارة فيها تحسبا لصراخ المنتطعين، هناك أمثلة أخرى عديدة على فقه المصالح عند عمر وهي أمثلة معلومة جيدا لدارسي التاريخ الإسلامي ودارسي الفقه الإسلامي على السواء... وهي أمثلة مشهورة ومداولة في عشرات الكتب التي يقرأها المتخصصون. وهي وغيرها أمثلة كانت مصدر الهام لانتاج فكري عبقرى للفقهاء وعلماء أصول الفقه يدور حول محور مهم من محاور الفكر الإسلامي وهو محور العلاقة بين النص والمصلحة، إما انحيازاً للمصلحة وإما انحيازاً للنص على حساب المصلحة وأما محاولة الموازنة بينهما اقتراباً من هذا الجانب أو ذاك، تراث ثرى عبقرى نجده في فناوى أبى حنيفة وكتابات مالك بن أنس وتلاميذه كالسناطبي واجتهاد الحنابلة في فقه المصالح وكتابات الشافعى والغزالي في نفس الموضوع. ورغم انساع مساحة الجدل الفقهي حول العلاقة بين النص والواقع أو بين الدليل والمصلحة وهو جدل بطبيعة الحال محكوم بالاطار الثقافي والاجتماعي في عصره، فإن من حقنا أن نعجب كل العجب

كيف أن هذا التراث لا يتم تبسيطه وإخراجه إلى غير المتخصصين. إنه شهادة على مسألة كبرى وخطيرة تهمنا في واقعنا الثقافي والاجتماعي اليوم وهي أن العلاقة بين النص والواقع ليست بهذه البساطة، والسذاجة التي يصورها بها عوام الفقه وصيغة تكفير المجمع بل وبعض الأحكام القضائية الحديثة، فلبس مجتمعنا بالمجتمع الكافر مجرد أن آية الربا أو آيات الحدود لا تطبق في واقعنا المعاصر، وليس المفكرون بمريدون لمجرد أنهم رأوا رأيا لا يوافق التخرجات النصبية لفقهاء النقل، بل إن المسألة أعمق وأكثر تعقيدا في كتابات علماء الأصول أنفسهم، بل يصبح الزعم بأن مجتمعنا لا يطبق الشريعة الإسلامية، زعما قابلا للرد والنقاش، هل نحن اليوم غرباء عن أحكام الشريعة الإسلامية لمجرد أننا لا نطبق آراء فقهاء المسلمين، وإذن ماذا عن حال المجتمع الإسلامي قبل نشأة الفقه التقديرى في القرن الثانى للهجرة. فرنان من الزمان مرا على المسلمين لم يكن البناء المتكامل للتراث الفقهي قد ظهر بعد وكان الرسول - صلى الله عليه وسلم - والصحابة والتابعون يجرون عملية مستمرة من الملازمة بين النصوص والواقع. قد يقال إنهم كانوا يطبقون النصوص ونحن لا نطبقها، والإجابة أين تلك المعارضات الحارقة بين نظامنا القانوني المعاصر وبين النصوص التشريعية القليلة العدد في الكتاب والسنة، وهل إن وجدت

بعض المعارضات وعجزنا عن تبريرها بمنطق سد الذرائع أو تخصيص العموم أو تحقيق المناط أو رعاية المقاصد تصلح لتبرير اتهامنا بتهمة الكفر والخروج عن ربة الشريعة؟!

أعجب أن هذا التراث العقلاني الهائل لفقهاء المسلمين في بحث العلاقة بين النص والواقع والمسمى بفقهِ المصالح لا يتم شيوعه وتداوله على ساحة الخطاب الإسلامي المتداول اليوم. انه خطاب العقل في مواجهة خطاب الازاحة المتعمدة للعقل. فبدلاً من أن نسمع ونقرأ كل يوم وكل ساعة خطاباً إسلامياً يجلد المجتمع بسياط الكفر والمعصية ويجرم الفكر والمفكرين لماذا لا نبرز الى الصدارة خطاب العقل والعقلاء اى خطاب المصالح والمقاصد. وإذا قيل لنا إن الصبغة الخوارج عوام لا يعلمون، فماذا عن الخاصة من الفقهاء العارفين والكتاب المتفهمين؟!

لم يكن عمر بن الخطاب في انحيازه الى المصلحة الاجتماعية وان وجدت شبهة تعارض مع النص وحده بين الصحابة والتابعين وكثير من الفقهاء على مستوى النظر. ولم يكن الصحابة والتابعون حين ينحازون الى المصلحة يفعلون ذلك تطبيقاً لقاعدة اصولية معروفة سلفاً صاغها فقهاء الأصول، إذ أن علم أصول الفقه لم يكن قد ظهر على ساحة الفكر

الإسلامى كعلم متميز واضح القسمات، وانما كانوا يفعلون ذلك عن ادراك عميق لمقاصد الشريعة الإسلامية وفهم واضح بأن مصالح المسلمين الذى هو مقصد الشرع رهن بنغليب المعنى على المبنى. وفى ذلك يقول صاحب رسالة تعليل الأحكام عن منهج التعليل لدى صحابة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى وكيف أن هذا المنهج لم يكن مجرد امتثال شكلى للنصوص وان عارضت مصلحة المسلمين فى واقعهم، بقول: «وجدوا أنفسهم أمام مشاكل الحياة المعقدة وحوادث الأيام المتجددة فبدلوا قصارى جهدهم فى استنباط الأحكام بعد أن وقفوا على أسرار التشريع وعلموا أنها شريعة الخلود فسيحة الجناب تسير بالناس الى ما فيه سعادتهم ويحفظ مصالحهم، ثم يتابع حديثه ويقول: «وأذا يحكمون أحكاما يخال أنهم خالفوا بها ما حكم الله به ولكنهم بثاقد نظرهم علموا أن الحكم معلل بعلة قد زالت فيغيرون الحكم تبعا لتغير علته (ص ٢٥) وفى موضع آخر يقول: «ولكن الواقع الذى لا ينكر أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عملوا بالمصلحة فى أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعى وان كانت فى مقابلة النصوص واشتهر ذلك عنهم فى وقائع كثيرة، وهم فى ذلك لم يكونوا جناة على الشريعة، كيف وهم الذين أقامهم الله حراسا عليها بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم، (ص ٢٠٢).

والأمثلة على منهج الصحابة هذا في التعامل مع مشكلة العلاقة بين النص والواقع كثيرة تمنىء بها كتب التاريخ والفقه وأصوله، ولن نتحدث هنا عن تأخير علي رضي الله عنه توقيع الفصاحص على قيلة عثمان ولا عن عدم فصاحص عثمان من عبء الله بن عمر لقتله الهرمزان. ولكننا سنورد بعض الأمثلة التي أصبحت بعد ذلك مادة لبحوث متعمقة في علم أصول الفقه والآراء منبأبنة حول موقع المصلحة في التشريع الاسلامى من ذلك.

● ما روى عن زبد بن ثابت من أنه لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو.

● ما روى عن علفمة قال: غزوبا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش فمشرب الخمر فأردنا أن نحده (أى نقيم عليه حد المشرب) فقال حذيفة نحدون أمبركم وقد دنونم من عدوكم فيطمعون فيكم.

● ومع وضوح امر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعدم منع النساء من الذهاب الى المساجد بقوله - صلى الله عليه وسلم - «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله.. الحديث» فلما مر الزمان وبغبرت حال النساء قالت عائشة. «لو أدرك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما أحدثت النساء لمعهن المساجد كما منعت نساء بنى إسرائيل» فقد رأت أن ما حدث يقتضى تغبير الحكم السابق لحينما كان الصلاح عاما

والقلوب عامره بالايمان.. فلو اسنمر الحكم مع تغيير الحال لأدى الى مفسدة عظيمة ربو على ما يجلبه الخروج من المصلحة (تعليل الأحكام ص ٣٩)، بل إن ابنا لابن عمر يعارض أباه وهو يستشهد بحديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - «انذنوا للنساء فى المساجد بالليل» فيقول. «والله لا نأذن لهن فيخذنه دغلا، والله لا نأذن لهن». فسببه وضربه.

● وما روى عن عثمان رضى الله عنه من أنه ترك قصر الصلاة فى السفر رغم ثبونه بالسنة قائلا: «بلى ولكننى إمام الناس فينظر اليّ الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين فيقولون: «هكذا فرضت».

● ورغم ثبوت رفض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لتسعير السلع عندما جاءه رجل فقال يا رسول الله سعر لنا، فقال: بل أدعو الله، ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سعر لنا، فقال: بل الله يرفع ويخفض وانى لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليست لأحد عندي مظلمة» رغم ثبوت هذه السنة برفض التسعير إلا أن طائفة من التابعين قالوا بجوازها بعدما تغيرت الظروف والأحوال وبذلك أيضا أفتى بعض فقهاء المذاهب مثل مالك رضى الله عنه.

هذه الأمثلة وعشرات غيرها معروفة جيدا لرجال الفقه والأصول وتشهد أن موقف الصحابة والتابعين من مسألة العلاقة بين النصوص وواقع المسلمين المتغير لم يكن ذلك الفهم الشكلي الآلى الذى يقوم على تطبيق حرفية النصوص دون نظر إلى مقاصدها ومراميها بل كان فهما منحاذا أبدا لمصالح المسلمين وحاجاتهم الاجتماعية فى زمان معين ومكان معين، فلماذا تختفى هذه الحقائق من مفردات الخطاب السياسى والثقافى للتبار الإسلامى ومن مفردات الخطاب الدينى لدعاة عصرنا، أليس من حقنا أن نظن، ولو أن بعض الظن إثم، أن أهواء السياسة تخفى ما تشاء من حقائق وتظهر ماتشاء من دعاوى.



على أية حال لم يكن منهج الانحياز لمصالح المسلمين وفهم النصوص فى ضوء مقاصدها ومراميها وقفا على الصحابة والتابعين فى ممارساتهم الحياتية اليومية بل أنتج ذلك ثماره فى صياغة تيار فقهي يعلن قيمة العقل والمصلحة وإن سمي ذلك بالرأى أو الاستحسان.

يرصد أحمد أمين فى فجر الإسلام العلاقة العضوية بين فقه عمر وبين ظهور مدرسة الرأى فى العراق فيقول: «وكان حامل لواء هذه

المدرسة (مدرسة الرأي) أو هذا المذهب فيما نرى عمر بن الخطاب، وأشهر من سار على طريقته عبدالله بن مسعود في العراق، فكان يتعشق عمر ويعجب بأرائه» وروى عنه أنه قال إني لأحسب عمر ذهب بتسعة أعشار العلم ثم بتابع قائلًا: «وأنت إذا علمت أن علم أهل العراق كان عن عبدالله بن مسعود وإن مدرسة العراق توجت بأبي حنيفة رأيت سببا كبيرا من الأسباب التي جعلت مدرسة العراق تشتهر بالرأي وإعمال القياس» (ص ٢٤٠ - ٢٤١).

ففقّه أبي حنيفة إذن كما يرى أحمد أمين هو الثمرة الطيبة التي أثمرتها تقاليد عمر ومناهجه في رعاية المصلحة وفي فهم النصوص تبعا لمقاصدها ممزوجة بنزعة أهل العراق في هذا العصر إلى حرية الرأي والبحث والمجادلة.

ومعلوم أن أبا حنيفة لم يترك لنا كتباً دون فيها فقّهه وإن ترك لنا فتاوى وأقوالاً تبين منهجه في فهم العلاقة بين النص والواقع، ومن حق الباحث أن يتحرز في قبول أقوال تلاميذ أبي حنيفة مثل القاضي أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وزفر وغيرهم على أنها تطابق فكر أبي حنيفة. فقد تعرضت آراء أبي حنيفة لهجوم شديد من أهل النقل أو أهل الحديث لجرأتها وانحيازها للعقل والتشدد في الأخذ بالحديث، لذا كان طبيعياً أن يرجع تلاميذه عن بعض آرائه وإن ينحازوا في آرائهم

الى فقه أهل النقل وأن يتخففوا من مسحة الراى التى كان عليها فقه الإمام. لذا حق التمييز بين فقه الإمام أبى حنيفة وفقه المذهب الذى صاغه تلاميذه من بعده (ضحى الاسلام، ص ٢٠٥).

بقول أحمد أمين فى موقف أبى حنيفة من الأحاديث التى كان بتشكك فيها لمعارضتها للعقل: «والظاهر أن أبى حنيفة كان ينكر هذه الأحاديث لأنها لم تصح عنده فشنع المحدثون عليه وقالوا أنه ينكر قول الرسول ويقدم عليه رأيه، ويقولون، ما رأينا أجراً على الله من أبى حنيفة، كأن يضرب الأمتثال لحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأحسنوا عليه أنه أفتى بنحو مائتى مسألة خالف فيها الحديث. قال رسول الله: للفرس سهمان وللرجل سهم، فقال أبوحنيفة انا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من المؤمن، وقال - صلى الله عليه وسلم - «البيعان بالخيار ما لم ينفرقا» وقال أبوحنيفة اذا وجب البيع فلا خيار، وكان النبى - صلى الله عليه وسلم - يقرع بين نساءه إذا أراد أن يخرج قبل سفره وقال أبوحنيفة: القرعة قمار الخ (ضحى الاسلام ١٩٤).

وذلك كله لأنه كان يضع شروطاً شديدة فى قبول الحديث بدونها لا يصح عنده ويصح عند غيره، كما برع أبوحنيفة فى استخدام الحيل الشرعية كوسيلة لمراعاة مصالح المسلمين مع الحفاظ على نفوذ النص

من الناحية الشكلية. وأصبحت هذه الحيل من بعده بابا واسعا من أبواب الفقه تؤلف فيه الكتب ويعقد فيه الأبحاث. فيستفتيه أحدهم أنه حلف ليفربن امرأته في رمضان فيفتبه ابو حنيفة ان يسافر بها (لأن السفر يحل الإفطار) ففربها نهرا في رمضان، ويحلف رجل وقد رأى امرأته على السلم فبقول: انت طالق ثلاثا اذا صعدت وطالق ثلاثا اذا نزلت فيفتيه ابو حنيفة ان تبقى في مكانها لا تصعد ولا تنزل وان يحمل رجال السلم بالمرأة فيضعونه على الأرض.

التسدد في قبول الحديث من ناحية وخاصة ذلك الذي يعارض العقل، والتوسع في الحيل الشرعية من ناحية ثانية، والأخذ بالاستحسان من ناحية ثالثة، ذلك هو منهج أبى حنيفة ورثت مدرسة عمر في التوفيق بين النص والواقع.

أما الاستحسان فبعيدا عن تعريفاته الفقهية المختلفة فالأقرب الى الفهم ان يكون للمسألة شبه بمسألة أخرى ورد بها نص، وكان مؤدى المنهج النقلى الشكلى ان يقيس الفقيه هذه المسألة على المسألة المشابهة ويعطيها حكمها، ولكن هذا القياس فى نظره بنافى اعتبارات العدالة والمصلحة، فبترك هذا القياس الى تقدير المسألة بمقتضى العدالة أو المصلحة، ولذلك عرفه علماء الأصول بأنه الأحذ بقباس خفى (المصلحة) وطرح قياس جلى (النص)، أو انه اخراج صورة عن حكم نظامها إلى

حكم آخر لقنضى، وهذه كلها مجادلات عقلية لتنظير فقه آبى حنبفة أول
من قال بالاستحسان حيث كان كما قال تلميذه محمد بن الحسن إذا
قال استحسن لم يلحق به أحد.



ولنتوقف عند هذا القدر، لأن الاستطراد سيدخلنا الى طرقات
ودهايز علم الأصول وهو ما لم نقصده ولا نقدر عليه. انما ما نقصده
وما نلح عليه أن التراث الفكرى الاسلامى يتعالى ويسمو عن أن يكون
مختزلا فى تلك الصياغة البسيطة التى يروج لها العوام، وأدعياء
السياسة: «إن الحكم إلا لله» ثم بعد ذلك ينزلون بالنصوص سيوفا
يهوون بها على واقع المسلمين دون نظر الى مصالحهم ومستجداتهم، ان
التراث الفكرى الاسلامى سواء على مستوى الممارسة فى عهد الصحابة
والتابعين أو على مستوى النظر فى عهد الفقهاء هو تراث الموازنة بين
النص والواقع وهى موازنة لا يقدر عليها فى زماننا إلا أهل العقل والفلم
لا أهل النقل والسيف.

الفصل السابع

فقه المقاصد وفقه المقاصل

فقه المصالح فى مواجهة فقه التضييق على المسلمين فى دنياهم وتوعدهم فى آخرهم ، فقه تفهم مناط الأحكام والمعانى التى تدور حولها فى مواجهة فقه التنطع والتمسك بالحرفيات والشكليات ولو ألحقت بالمجتمع الإسلامى العنت كل العنت ، فقه التقدم والانفتاح على العالم والتعامل مع العصر بلغته ، فى مواجهة فقه الحاكمية ، فقه الحرية واحترام العقل فى مواجهة فكر التكفير وعقد محاكمات التفتيش ، أى أن فقه المقاصد مقدم على فقه المقاصل . هكذا نضع المسألة بوضوح شديد ، وهكذا وضعها الصحابة الأولون ووضعوا بذلك اللبنة الأولى لتقدم المجتمع الإسلامى بل إننا لا نبعد عن الحقيقة إذا قلنا إن هذا هو الفهم الذى كان سائدا فى العلاقة بين النصوص وواقع المسلمين فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم .

موقع العلل والحكم والظروف والملابسات التاريخية والسياق بارز

وواضح ومعترف به فى صباغة كثير من أحكام السنة النبوية الشريفة من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته وأوامره ونواهييه لأصحابه . لن استشهد هنا بواقعة نأبير النخل حين أشار الرسول على أصحابه ، تلميحاً ، ألا يؤبروه ، ففسد ، فقال : أنتم أعلم بشئون دنياكم ، ولن أتحدث بحدب الخندق الذى لم يكن وحياً بل رأياً وحرباً ومشورة ، فهذه السنن كلها ولوضوح ارتباطها بمعاش المسلمين المنغيرة وبأحوال الدنيا المعقولة أدخلها علماء الأصول فى باب الأفعال الجبلية التى ترجع إلى الجبل الإنسانية ولبست براجعة إلى الوحي الإلهي التشريعي .

ولكننا سننحدث عن جوانب أخرى لأقوال الرسول وأفعاله يظهر منها بوضوح ارتباط هذه الأقوال والأفعال بالسياق التاريخي المحيط بها بالمصلحة والعقل تدور معهما وجوداً وعدماً . فى هذا النوع من الأفعال والأقوال النبوية الشريفة نجد الصحابة يراجعون النبى ويناقشون رأيه وقد يسفر ذلك عن إيضاحه صلى الله عليه وسلم للقصد من القول وعن عدوله عنه عند انتفاء ذلك القصد .

يسوق لذلك استشهاداً ما رواه البخارى من أنه قد خفت أقوات القوم وأملقوا « أى قل طعام القوم وزاد فقرهم » فأتوا النبى صلى الله عليه وسلم يستأذنونهم فى نحر إبلهم فآذن لهم ، فلقبهم عمر رضى الله

عنه فأخبروه فقال . ما بقاؤكم بعد ابلکم؟! فدخل على الرسول صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما بقاؤهم بعد إبلهم ؟ فقال الرسول صلى الله عليه وسلم . «ناد على الناس يأنون بفضل أزوادهم» .. فبسط لذلك نطع فجعلوه على النطع فدعا الرسول للطعام بالبركة ... (إلى آخر الرواية) أى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رأى رأيا أن ينحر الناس الإبل لمقابلة الجوع والفقر وأن عمر خالفه فى رأيه لأنه لا بقاء للناس بعد نحر الإبل ، وأن الرسول قد عدل عن رأيه إلى رأى عمر وأقر للمسألة حلا آخر ، يقول صاحب رسالة تعليل الأحكام «فقد عارض عمر رسول الله بالنحر للمصلحة ، وأقره الرسول على ذلك» «٥٥» «ص٣٢» .

وأكثر دلالة على أن جانبا من السنة كان يدور مع مصلحة المسلمين القائمة وقت نزول النص ما هو معروف فى كتب الفقه بحديث ادخار الأضحية .. فعن عائشة رضى الله عنها قالت : «دف الناس» أى وفد الناس «من أهل إبادية فحضر الأضحى» أى حل عيد الأضحى «فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادخروا لثلاث» أى ادخروا اللحم لثلاثة أيام فقط «ونصدقوا بما بقى ، قالت : فلما كان بعد ذلك ، قلت : يا رسول الله قد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويجعلون منها الودك «يذيبون الشحم» ويتخذون منها الأسقية قال «رسول الله» : وما ذاك ؟ «أى فيم الأمر» قلت : نهيت عن امساك لحوم الأضاحى بعد ثلاث .

فقال . إنما كنت نهيتكم للدافة التي دفت فكلوا وتصدقوا وتزودوا »
فالحديث كان صريحا بالنهي عن ادخار لحوم الأضحية لأكثر من ثلاثة
أيام ، وآم المؤمنون تشكو ما يترتب على النهي عن الادخار من مشقة
بالمسلمين . والرسول يبين سبب النهي وهو التوسعة على الفقراء من
الدافة التي وفدت على المدينة ، ثم يعدل عن ذلك الحكم . وهذا دليل على
أن من أحكام السنة الشريفة ما كان مرتبطا بظروف موقوتة بوقتها ،
وبأحداث حدثت بعينها وأنه لا الزام لهذه السنة بعد زوال هذه الظروف
وتلك الأحداث . . وهناك كثير من الأحاديث النبوية ما يدل دلالة قاطعة
على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يراعى الظروف القائمة وقتئذ
ويأخذها بكل الاعتبار عند التشريع أمرا ونهيا أو إباحة . من ذلك قوله
لعائشة رضي الله عنها : «لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة
على قواعد إبراهيم» . من ذلك أيضا قوله صلى الله عليه وسلم «لولا أن
أشق على أمتي لأخرت العشاء الى ثلث الليل ولأمرتهم بالسواك عند كل
صلاة» وغير ذلك الكثير مما تتحدث عنه كتب الفقه وأصوله .

إن فكثير من الأحكام التي أتت بها السنة الشريفة إنما كانت
تقديراً لمصلحة قائمة وقت التشريع تقوم على موازنته صلى الله عليه
وسلم بين المصالح والمفاسد والمضار والمنافع ، القائمة وقتئذ في ظل
السياق التاريخي والثقافي والاجتماعي وقت التشريع بل كان صحابته

صلى الله عليه وسلم برأجوعونه فى تقدير المصلحة والمفسدة فينزل عند رأيهم كما راجعته عائشة فى حديث النهى عن ادخار الأضحية وكما راجعه عمر فى حديث نحر الإبل ، وكما راجعه عمر أبصا عندما أمر صلى الله عليه وسلم آبا بكر بالنداء : «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله دخل الجنة» فبين عمر وجه الضرر فى ذلك لأنه يدفع المسلمين الى الاتكال وقتال : «إذن بتكلوا» وأقره الرسول على ذلك ، وكما راجعه رجل عندما أمرهم «صلى الله عليه وسلم» بكسر القدور التى طهوا فيها لحوم الحمر الأهلية عارضا غسل القدور بدلا من كسرها فقال أو ذاك . أى وافقه على مراجعته .

وأمثلة أخرى كثيرة تمتلىء بها كتب الفقه فى السجالات القديمة الضارب بجذوره فى تاريخ الفقه الإسلامى حول العلاقة بين المصلحة والنصوص أمثلة يراود الاستشهاد بها اثبات أن السنة النبوية مناطها المصلحة وأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرجع عن أوامره ونواهيه نحسبا لما بظهر له من مصلحة أو مفسدة مترتبة عليهما بعد الحوار بينه وبين أصحابه . من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لأصحابه «لا يصلين أحد منكم العصر إلا فى بنى قريظة» إذ صلى بعضهم قبلها وقالوا لم يرد منا ذلك .. ومنها تخييره صلى الله عليه وسلم لأصحابه عند اعتزامهم الحج معه «حجة الوداع» - بأن لمن شاء منهم أن يبوى

الحج فليفعل ، ومن أراد أن يفرن الحج بالعمرة فليفعل ، ومن أراد أن ينوي العمرة ممنعاً إلى الحج فليفعل ، قال بعضهم كيف وقد سميना الحج .

نعود الى تأمل العلاقة بين النص والواقع ، ويبدو من هذه الأمثلة ومن أخرى غيرها كتبره يضيق عن ذكرها المقام أن العلاقة بين بعض الأحاديث وبين الواقع القائم وفنهما لم تكن علاقة تسلط من النص على الواقع بل كانت علاقة تفاعل بينهما يؤثر فيها كل منهما في الآخر . فالواقع وحماية المصالح القائمة حولة هو الذي يصوغ النص «أو ما بسمبه رجال القانون المعاصرون بالمصادر الموضوعية للتشريع ، أى الأسباب الاجتماعية التى أدت الى وجوده» والحوار حول علاقة النص بالواقع ، وما إذا كان مناسباً له أو غير مناسب كان دائماً حواراً قائماً وممتداً بين الرسول وأصحابه وصولاً لأنسب الحلول التشريعية المناسبة لعصرهم .. والربط بين النص والواقع المسبب له والمصالح الاجتماعية التى كان يحميها النص كانت أموراً قائمة تماماً فى ذهن الصحابة ، وكانوا متنبهين لها وأعين بها دون خشية من سيوف الكفر والهرطقة لأن هذه السيوف لم تكن قد صنعت بعد . العلاقة بين النص والواقع كانت واضحة على أظهر ما تكون فى ذهن عائشة رضى الله عنها

عندما قالت نعليقا على حديث الإذن للنساء بالذهاب الى المساجد ،
لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدثت النساء من بُعد
لمنعهن المساجد مثلما منعت نساء بنى اسرائيل ، والعلاقة بين
النص والواقع كانت واضحة تماما في ذهن عمر في كل ما هو متأثر
عنه بدءا من وقف حد السرقة في عام المجاعة حتى رفضه تقسيم
أرض السواد بالعراق ، على خلاف ظاهر النصوص وتمسكا
بمقاصدها .

هذا الفهم العقلاني للعلاقة بين النص والواقع هو الذي دعا صاحب
رسالة نعليل الأحكام الى القول : «ومن تتبع أحوال الرسول صلى الله
عليه وسلم في أجوبه للسائلين وجده لم يسلك فيها كلها مسلكا واحدا ،
فتارة ينتظر الوحي .. وأخرى يجيب من غير انتظاره ، وفي هذا فد
ينزل الوحي ببيان خطئه ومعاتبته .. وقد يرجع هو من غير أن ينزل عليه
الوحي .. وكثيرا ما نراه صلى الله عليه وسلم يجيب بأجوبة متنوعة عن
سؤال واحد إذا اختلف السائلون وأكثر ما يكون ذلك في إفضلية
الأعمال ، كما وجدناه في كثير من المواطن بشاور أصحابه ويأخذ
بأفضل الآراء» «٥٦» «ص ٣٤» .

وهذا الفهم لعلاقة التفاعل بين النص والواقع هو الفهم المناقض
والمعارض لمنطلق الحاكمية والتكفير ، فالنصوص وفقا لهذا الفهم

ليست قواطع تهوى بها على واقع المسلمين فتفصل بين الحق والباطل ، والإثم والطاعة أو بين الإيمان والكفر ، بل وقد وجدت فى ظل واقع معين لتحكم موقفا معينا فى ظل مفاصد كبرى تظلل المسلمين فى ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم .

وهذا هو المقصود بنسبية النصوص فى جانب وإطلاق المقاصد ومبدأ حماية المصالح فى جانب آخر . يقول القرافى فى الفروق «والجمود على المنقولات أبدا ضلال فى الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين» ح ١ ، ص ١٧٧ «ويقول عز الدين بن عبد السلام» كل نصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل» .

ولكن هذا الحديث عن نسبية بعض السنة وارتباطها بواقعها الاجتماعى وسياقها التاريخى لا يصدق بطبيعة الحال على كل المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم وإلا كان هذا انكارا لحجية السنة فى التشريع وهو انكار يخرج صاحبه من الملة ، فما هو المعيار الدقيق الذى نميز إذن به بين النسبى والمطلق من أحكام السنة . أعتقد أن البحث عن هذا المعيار هام جدا فى زماننا الذى دأب فيه البعض على التضييق على أنفسهم وعلى مجتمعهم بأحاديث لا نعرف الصحيح فيها من الموضوع ولا نعرف إن كانت صحيحة . هل المقصود بها التشريع الدائم أم لا .

لم تكن مسألة البحث عن معيار لإطلاق السنة أو نسبيتها تشغل بال

الصحابة والتابعين بل كانوا يفصلون فيها بفطرتهم السليمة بحكم معاصرتهم للرسول صلى الله عليه وسلم أو قربهم من زمنه .. وكان شأنهم فى المعاملات دائما مراعاة المسلمين . يقول صاحب تعليل الأحكام «ولكن الواقع الذى لا ينكر أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا بالمصلحة فى أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعى وإن كانت فى مقابلة النصوص ، واستهر ذلك عنهم فى وقائع كثيرة «٥٨» «ص ٢٠٢» . وفى موضع آخر يقول . «وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينظرون الى الأمر وما يحبط به من ظروف ، وما يحف به من مصالح ومفاسد ويشرعون له الحكم المناسب ، وإن خالف ما كان فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم «٥٩» «ص ٢٠٨» .

لم تكن قضية البحث عن معيار للتمييز بين السنة التشريعية والسنة غير التشريعية مما انشغل به الصحابة والتابعون بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لأنهم فهموا أسرار الشريعة وعرفوا مقاصدها وساروا على هدى من ذلك .

إنما بدأت القضية تطرح نفسها على العقل الإسلامى وإن شئت القول على المنطق القانونى الإسلامى عندما بدأ المسلمون يضعون

القواعد والأصول الضابطة لعملية الاستدلال من النصوص التشريعية
أى فى مرحلة لاحقة عندما بدأ وضع دعائم علم أصول الفقه كان لابد
من صياغة قواعد منهجية تفسر لماذا كان بعض السنة ملزماً ولماذا كان
البعض الآخر غير ملزم ، وما هو معيار التمييز بينهما أى بين السنة
التشريبية التى يلتزم بها المسلمون فى حاضرتهم ومستقبلهم ، والسنة
غير التشريبية أى ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من
أقوال وأفعال وتقريبات يختص بها وحده أو تلك التى لا تلزم المسلمين
فى كل عصر . ومن المهم أن نلاحظ أن عملية وضع الضوابط والمعايير
لمسألة الزامية السنة ، وهى مسألة على قدر كبير من الخطورة بالنسبة
للتشريع الإسلامى مادامت ترمى الى ضبط المصدر الثانى للتشريع بعد
القرآن ، هذه العملية من وضع الضوابط والمعايير القاعدية هى جهد
فقهى إنسانى بحت انشغلت فيه فرائح علماء الأصول لإضفاء الطابع
النسقى المنهجى المنظم على مصادر التشريع الإسلامى فى عصر إقامة
صرح هذا التشريع . حقا لقد اعتمد الفقهاء فى وضع هذه الضوابط
على ما قدروه دليلاً شرعياً لوضع القواعد المنهجية وضبط الأصول
الفقهية . ولكن تظل أهمية الوعى بأن علم أصول الفقه بأكمله وبما فيه
من القواعد الضابطة للاستدلال من السنة ، هو علم ناتج عن جهد
بشرى إنسانى بجرى على كثير من فروعه وقضاياها ما بجرى على
الاجتهادات الإنسانية من خلاف فى رأى .

السنة هي ما ثبت بسنده منصلا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير سواء متواترا أو أحادا .. ولن ندخل هنا فى هذا الجدل الفقهي الذي نشعبت فروعه عن حجة أحاديث الأحاد وعلاقتها بالمصلحة وإنما يكفينا أن نذكر ما أجمع عليه علماء الأصول من أن من السنة ما يعد تشريعا للمسلمين ومنها ما لا يعد تشريعا . وبداية لا يعد تشريعا كل ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم ودل الدليل الشرعى على أنه خاص به وحده وأنه ليس أسوة فيه كاحتفاظه صلى الله عليه وسلم بأكثر من زوجات أربع .

ولا يعد تشريعا كذلك كل ما صدر عنه بمقتضى طبيعته الإنسانية من قيام وقعود ومشى ونوم وأكل وما صدر عنه بمقتضى الخبرة الإنسانية والتجارب فى السنئون الدنيوية من نجارب أو زراعة أو تنظيم جيش أو تدبير حرب أو وصف دواء مرض الى غير ذلك .

وهذه كلها بعبارتنا نحن رجال القانون المعاصرين أقوال أو أفعال لا تضع قواعد عامة مجردة لتنظيم السلوك الاجتماعى فى المستقبل بل أقوال وأفعال « وإن شئت فلنستخدم عبارة قرارات وتصرفات تميزا لها عن القواعد » تتناول مواقف جزئية من واقع الخبرة الإنسانية المحدودة بحدود الزمان والمكان والثقافة والباريخ .

ولكن حدود الزمان والمكان والثقافة والباريخ « أى اعتبارات النسبية

المنافية للعمومية والاطلاق» لا يقف تأثيرها عند حدود «القرارات والتصرفات» أى المواقف الجزئية التى تعرض فى أمور تفصيلية فى مجال ادارة شئون المجتمع وأفراده ، بل قد تتدخل أيضا فى عملية وضع القواعد العامة ذاتها وهذا وحده هو الذى يفسر عملية الحوار بين الرسول والصحابة أثناء وضع القواعد وعدوله صلى الله عليه وسلم عن بعض ما رآه ، أخذاً برأى أصحابه ، ويفسر أيضا عدول الصحابة أو بعضهم عن بعض القواعد التى كان معمولاً بها فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وأخذهم بقواعد أخرى أكثر مناسبة لعصرهم تغليباً للقصد والمصلحة من التشريع .

وإدراكا لكل ذلك ورغبة فى ضبطه كان هذا الضابط المهم الذى صاغه علماء الأصول معيارا للفصل بين السنة التشريعية والسنة غير التشريعية بالفصل بين ما صدر عن الرسول بحق الفتوى والتبليغ «الوحي» وما صدر عنه بسلطة الإمامة «الاجتهاد والسياسة» حتى أن الإمام القرافى قد وضع كتابا أسماه «الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضى والإمام» وقد استقر فى الفقه الإسلامى على اختلاف مذاهبه أن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ليست كلها ترجمة وتبليغا لجوهر حكم الله تعالى وإن كان غالبها كذلك ، بل فيها ما هو مجرد تلمس لحجج الأحكام أو سبر المصالح ، وفيها ما هو مجرد

سياسة لدرء منكر والحمل على معروف ، أى أن من سنة الرسول ما يصدر عنه بمقنضى التبليغ والفتوى فهو وحى بوحى «وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى .. الآية» ومنها ما صدر عنه باعتباره إماما أى حاكما يؤم المسلمين وبراعى اعتبارات السياسة والمصلحة والزمن فى هذه الإمامة ، والحديث فى هذا صريح لقوله صلى الله عليه وسلم «إنما أنا بشر إذا أمرنكم بشئ من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشئ من رأيي فإنما أنا بشر» ٦٠ .

هذا هو ما اتفق عليه الفقهاء بشأن إلزامية السنة أو تشريعها منها ما هو تشريعى عام يوحى به ، ومنها ما ليس كذلك لكونه نتاج الراى بمقنضى الإمامة والسياسة ولكن كيف نفرق بين كلا النوعين من السنة .. وما هو المعيار الذين يطبق للتمييز بين كل من نوعها ؟ .

الإجابة عن هذا السؤال مهمة غاية الأهمية وخطيرة غاية الخطورة سواء عن المستوى الفكرى والمعرفى للعقل الإسلامى أو على المستوى العملى لتنظيم شئون المجتمع ، إذ عن طريق إيضاح هذا المعيار يتم الفصل بوضوح بين ما هو تشريع وما ليس بتشريع ، بين ما هو ملزم وما ليس كذلك وهى أمور تبلغ قدرا كبيرا من الأهمية فى زماننا الراهن الذى يرفع فيه البعض سلاح التكفير على من يقدرونهم منكرين للسنة

دون فارق عندهم بين سنة صحيحة أو موضوعة أو بين سنة تشريعية وسنة غير تشريعية .

ورغم الأهمية القصوى التي يكتسبها هذا المعيار فلا نعرف بياراً أو مذهباً في الفقه الإسلامي قد قام بصياغته وصقله في وضوح يزبل اللبس ويمنع الحيرة والتردد .. ومع تنوع الاجتهادات فقد افتقر الأمر على الاستشهاد بالأمثلة ولم يرق إلى وضع المعايير الفاصلة .. ومن الأمثلة التي نروى على سنته صلى الله عليه وسلم بمقبضى الإمامة ما روى عنه صلى الله عليه وسلم من قوله «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجبه من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع منه ، فمن فضيب له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً فإنما أقطع له قطعة من النار » ومن ذلك أيضاً ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قد قطع نخيل وشجر الكفار يوم بنى النضير فلما أسرع فيه فيل له . فد وعدكها الله فلو استنبفتها لنفسك ، فكف عن القطع» هذه كلها وغيرها أمثلة بتفق الفقهاء على أنها سنة في سياق إمامة الرسول وسياسنه لأمور المسلمين وبعد ذلك يختلفون فاختلفوا في حديث «من أحيأ أرضاً مية فهي له» فذهب الأحناف إلى عدم إلزاميته لأنه بصرف من الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة ، في حين ذهب المالكية والشافعية إلى أنه نصرف بالفتوى والنبليغ فهو تشريع ملزم ،

واختلفوا أيضا في الأرض التي فتحها المسلمون عنوة فذهب المالكية والحنفية الى أن نقسيم الرسول صلى الله عليه وسلم لأرض خيبر تصرف بالإمامة فهو غير ملزم لمن بعده وذهب الشافعية الى عكس ذلك. ولكن ما هو معيار اصفاء الزامية الفتوى والتبليغ على تصرف ما للرسول وخلع هذه الالزامية عن تصرف آخر باعتباره تصرفا بالإمامة هذا ما لم يبينه الفقه اكتفاء بعبارات عامة لا تغنى الباحث عن اليقين القانوني مثل عبارة «إذا قامت الدلائل على ذلك وظهرت على ذلك الامارات» .

وعموما إذا جاز لنا أن نرصد الاتجاه العام للفقه الإسلامى فى هذا الصدد فهو ميله الى اعتبار أغلب السنة تصرفا بمقتضى الوحي أى بالفتوى والتبليغ . أما أحكام الإمامة فهى نادرة قليلة . وهذا المنحى من جانب الفقه التقليدى كان هو المتوقع فقد عزف عن وضع معيار عام للتمييز ، كما عزف أيضا عن التوسع فى باب تصرف الرسول بمقتضى الإمامة واعتبر هذا المفهوم أى مفهوم الإمامة لا بلجأ اليه الا استثناء لإصفاء الانساق المنطقى على حفيظة وجود بعض جوانب السنة التى تظهر إمارات لا يمكن انكارها على نسبتها وتاريخيتها . نقول إن هذا المنحى الفقهي التقليدى كان متوقعا لأنه هو الكفيل بالحفاظ على الكيان القانونى للسنة باعتبارها المصدر الثانى للتشريع بعد القرآن الكريم إذ

أن التوسع فى اعتبار تصرفات الإمامة من شأنه أن يجعل جانباً كبيراً من السنة ذا طابع زمنى مؤقت وبالنسبة لعدم الفقه أحد المصادر الكبرى لإقامة صرح النظام القانونى الإسلامى .

ومع ذلك لم نعدم من الفقهاء المحدثين من وجدوا الجرأة على حمل جميع سنة الرسول فى مجال المعاملات «وهذا هو القدر الأكبر منها» على تصرفه صلى الله عليه وسلم بمقتضى الإمامة ، أى أنهم بعبارتنا اعتبروها سنة مؤقتة تدور مع ظروفها التاريخية وجوداً وعدمياً .. يقول صاحب رساله تعليل الأحكام «وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم له تصرفات من حيث إمامته الكبرى وخلافته العظمى ، وتصرفات من حيث الفتوى والتبليغ فلاى شىء حمل هؤلاء «يقصد الفقهاء» جميع أوامره على الفتوى والتبليغ ولم يحملوا ما تعلق بالمعاملات منها على الإرشاد والسياسة «لاحظ أنه يطلق القول على المعاملات» حسبما يقتضيه مقام كل أمر ونهى وبحسب مقتضيات الأحوال ، فتكون أحكاماً مصلحية سياسية صادرة من حيث ما له من الإمامة والخلافة مربوطة بمصالح تتغير بتغيرها أو مربوطة بأعراف كذلك ولا تكون ضربة لازب لا تتغير واجبة العمل ولو تغيرت الأحوال ولو جلبت ضرراً ودفعت مصلحة والدين ينسب ولا تعسير فيه «٦١» «ص ٢٠٣» .

وهذا على حد علمنا أجراً ما قرأناه بشأن الطبيعة التشريعية للسنة

النبوية حيث قصر المؤلف السنة التشريعية الملزمة على العبادات فقط
أما في المعاملات فإنها ندور مع المصالح وجودا وعدما لأنها صدرت عن
الرسول باعتبار إمامته أى باعتباره حاكما زمنيا لا باعتباره نبيا يوحى
إليه . ويستند المؤلف فى رأيه وبعرزه بأقوال فقهاء مسلمين من رواد
العقلانية الإسلامية مثل القرافى وعز الدين بن عبد السلام ، فيقول :
« فلا يظن ظان أن ما سلكه بعض العلماء كالقرافى وشيخه عز الدين
ابن عبد السلام فى تقسيم صفات الرسول صلى الله عليه وسلم إلى
إمام ومبلغ ومفت وفاض ، وارجاع أحكام المعاملات وما شاكلها من
التعزيرات والأحكام الدنيوية إلى إمامته - يقضى بأن هذه الأحكام
خارجة عن حوزة الشريعة ما دامت دائرة أفعـ مصالح الناس الموكولة
إلى أولى الأمر منهم . بل الحق الصراح الذى لا شبهة فيه أن هذا
النوع من الأحكام جزء لا يتجزأ من الشريعة وركن عظيم من أبوابها
» ٦٢ « ص ٢٢١ » .

كيف يكون تصرف الرسول بالإمامة جزءاً لا يتجزأ من الشريعة فى
نظر أصحاب هذا الرأى ، وهو فى الوقت نفسه لا يعد فى نظرهم
تشريعاً عاماً موحى به إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ملزماً
للمسلمين فى كل زمان ومكان ؟! وتبدو أهمية الاجابة عن هذا السؤال
أن تصرف الرسول بالإمامة الذى هو تصرف نسبى فى نظر أصحاب

هذا الرأى مع كونه جزءاً من الشريعة غير خارج عنها يشمل كل باب المعاملات - وهو الباب الذى تدور حوله المعارك الحاسمة اليوم بين أنصار تبار الإسلام السباسبى وبين معارضيههم - الاجابة عن هذا السؤال المعضله نجده فى عبارات أصحاب هذا الاتجاه أنفسهم فبقاء هذه الأحكام فى نظر صاحب رسالة النخيل رهن بكونها دائرة مع مصالح الناس الموكولة الى أولى الأمر منهم .. أى أن الإلزام هنا ليس إلزام ظاهر الحكم وسكته ولفظه وإنما إلزام المصلحة النى كان يرمى الى تحفيقها . فإذا ادعى تطبيق النص الى فوات المصلحة فلا إلزام له . أو على حد تعبير عز الدين بن عبد السلام «كل نصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل» .

نعود فنقول . إننا لا نعرض على القارىء غير المتخصص بحوثاً فى أصول الفقه ، فذلك فوق طاقتنا وطاقته ، وإما هدفنا أن ندلى بدلونا وأن بطرح تساؤلانا ونحن خارج دائرة الفقهاء ، وهل اقتصرت الساحة على دائرة الفقهاء والعلماء ، وهل قامت دائرة العلماء والفقهاء المعاصرين بعرض الفقه الآخر الذى نقدم قسماته للقارىء ، وهو فقه المصالح والمقاصد لرفع الغشاوة والارهاب المعنوى والمادى الذى بضل به فكر الحاكمية والتكفير عقل المجتمع ؟ لا لم يقم العلماء والفقهاء ،

المعاصرون بدورهم المطلوب فى ذلك الأمر ، وهم من يضعون أيديهم على كنوز فى مناهج الفقه الإسلامى ذاخرة بقيم العقلانية واعتبار مصالح المسلمين ، ولكن الفقهاء المعاصرين وإن عرض بعضهم لهذه الكنوز فى بحوثهم الأكاديمية التى يقدمونها للحصول على الدرجات العلمية ويلقونها فى قاعات الدرس والمحاضرة ، إلا أنه عندما يتعلق الأمر بالحالة الثقافية العامة أى بالخطاب الإسلامى ، كما يردده العامة والساسة فإما أن يعم صمت العارفين من الفقهاء ، وإما أن يدخروا معارفهم للمناسبات ، وإما أن تتحول لغة الخطاب ويتنكر العارفون لما يعرفون ويديرون له ظهر المجن فى ظل مبرر أخلاقى أو غير أخلاقى أنه ليس كل ما يعرف يقال وليس كل ما يقال ، يقال للعامة كل هذا والوطن فى محنة ، والعامة سادرون فى فقه الحاكمية والتكفير والمقاصل أما فقه المصالح والمقاصد فمطمور فى الصدور . .

لا نقول إن كل الفقه المعاصر فقه صامت ، فقليل هم المتحدثون ومن هذه الاستثناءات القليلة التى شرعت قلمها لتبديد كثير من أوهام التنطع فضيلة الأستاذ الشيخ المرحوم محمد الغزالى الذى خسرنا بفقدته إماما من أئمة الاستنارة رغم خلافتنا وخلاف كثير من المثقفين معه فى مواقفه العملية .

ولعل كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» الذى طبع

حتى الآن قرابة الطبقات العشر يكون واحدا من أهم كتب الثقافة الإسلامية المعاصرة يقف على قدم المساواة مع كتاب الإمام الشيخ محمد عبده «الإسلام دين العلم والمدنية» .

ولكنهما بطبيعته الحال ليسا من كتب الفقه ولا من كتب الأصول بالمعنى العلمى المتخصص للكلمة وإنما هى صرخة بطلقها عالمان راسخان فى الفقه والأصول فى وجه الحالة المتردية للعقل الإسلامى ، وللمجتمع الإسلامى فى مجتمع انسانى يلهث لهثا نحو التقدم ..

« أثبت المرحوم فضيلة الشيخ محمد الغزالى صرخته هذه فى مقدمة كتابه قائلا : «لقد تساعت الأقوال الضعيفة والمذاهب العسرة ورجحت الآراء التى كانت مرجوحة أيام الازدهار الثقافى الأول حتى وهلّ الناس أن الإسلام اذا حكم عاد الى الدنيا التزمت والجمود» .

فإلى جانب انشغال المؤلف على المستوى العلمى بالتدهور الحضارى الذى آل إليه حال أمة المسلمين فى حين تسير الأمم الأخرى سريعا على طريق التقدم ، فقد انشغل على المستوى النظرى بمسألة الأحاديث الواهبة والضعيفة التى تعارض نصا فى القرآن الكريم أو تتنافى مع القيم الثقافية والحضارية السائدة فى مجتمعنا الراهن . وعلى حين ينكر المؤلف الأحاديث التى تتعارض مع القرآن الكريم مثلما أنكرت عائشة رضى الله عنها حديث أن الميت يعذب ببكاء أهله لتعارضه

مع الآية الكريمة «ولا نرؤى وازرة وزر أخرى» فهو أيضا يعرض متن الحديث على العقل غبر مكتف لقبوله بصحة سنده وروايته ويوضح منهجه في ذلك قائلا : «إن الحكم الدينى لا يؤخذ من حديث واحد مفصول عن غيره ، وإنما يضم الحديث إلى الحديث ثم تقارن الأحاديث المجموعة بما دل عليه القرآن الكريم ، فإن القرآن هو الإطار الذى تعمل الأحاديث فى نطاقه لا تعدوه ، ومن زعم أن السنة تقضى على الكتاب أو تنسخ أحكامه فهو مغرور «٦٣»

«ص ١٤٢ - ١٤٣» .

وفقيهن البارز يعتمد مجموعة من الأدوات المنهجية - وان لم يطل الحديث عنها فى ذاتها - لازالة التعارض بين متن الحديث ومعقوليته أو تعارضه مع المصلحة القائمة للمسلمين اليوم . أخذ هذه الأدوات تفسير الحديث بالسياق الذى ورد فيه مثل حديث «إن الشيطان يجرى من الإنسان مجرى الدم» فتفسيره لا ينم إلا فى سياق الحوار الذى دار بينه صلى الله عليه وسلم وبين أصحابه حين رأوه مع زوجته صفية رضى الله عنها ليلا .

وأحاديث كراهية إقامة البنيان كثيرة وصحيحة السند .. مثل قوله صلى الله عليه وسلم «النفقة كلها فى سبيل الله إلا البناء فلا خير فيه» ، وقوله صلى الله عليه وسلم «أما إن كل بناء وبال على صاحبه إلا مالا

إلا مالا». ويعتمد المؤلف في هذا البصدد منهج تفسير الحديث بالظروف والملابسات التاريخية ويقول: «والصحيح أن هناك أحاديث ترتبط بمناسباتها وما تفهم إلا في الجوانب التي قيلت فيه» «٦٤» «ص ١١٠» ويزيد الأمر إيضاحا بقوله: «إن نبينا عليه الصلاة والسلام تكلم كثيرا وكلامه موضع الاعزاز والطاعة» وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله» وكان يمكن أن تعرف مرامي الكلام وحقائقه لو ضبطت الملابسات التي قيل فيها» «ص ١٢٣» «٦٨».

ورغم أن المؤلف قد استخدم فكرة الشرح السياقي لمدلول الحديث وتفسير الأحاديث في ملابساتها وظروفها التاريخية والثقافية فإننا لا نلاحظ أنه قد اعتمد ذلك منهجا عاما في فهم نصوص الأحاديث ولا حظنا أنه قد تقدم خطوة أخرى ضرورية بإيضاح موقفه الأصولي من مسألة السنة التشريعية والسنة غير التشريعية والفرق بين الإمامة «السياسة» والتبليغ «الوحي» وهو الموقف الذي اتخذته الفرافى وعز الدين بن عبد السلام وأعلنه في زماننا صاحب رسالة تحليل الأحكام، وهو الموقف الذي كان ليحل جذريا مشكلة التعارض بين بعض النصوص والسياق الحضارى المعاصر.

بل إننا نلاحظ لدى المؤلف اتجاهها معاكسا نحسه من قوله: «وما بلغ من السنة درجة اليقين فسبيله سبيل القرآن الكريم لا يزيغ عنه إلا

هالك . ومن علم على وجه اليقين أن رسول الله أصدر أمراً ثم قرر رفضه فقد انسلخ من الملة لا خلاف في ذلك .

هكذا نعود بهذا التقرير الحاسم الى المزيج الأول في بحث اشكالية العلاقة بين النص والواقع .

عندما اغتيل المرحوم فرج فودة ، باطلاق الرصاص عليه بسبب كتاباته الناقدة للأطروحات الفكرية لتيار الإسلام السياسى ، أصدرت الجماعة الإسلامية بمصر بياناً وزعته على أوسع نطاق ، استهلته بالعبارة التالية : نعم قتلناه . كما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بقتل كعب بن الأشرف . وكان الأمر مفزعا غاية الفزع ، ليس تحسباً للرقاب فى وقت أصبح فيه ثمن الفكر الحياة ، وإنما لأن السنة المشرفة أصبحت تستخدم على هذا النحو الفاضح لتبرير جرائم قتل المفكرين ، ولم يخرج أحد من دعاة الاستنارة الإسلامية أو من الفقهاء ، لا أقول لكى يحفظ على الفكر القتل سمعة وديناً وكرامة ، وإنما لكى يحفظ للسنة النبوية مكانها الرفيع من أن تكون دروعاً يحتسى بها قتلة أهل الفكر والقلم .. أى أن فقه المقاصد لم يتقدم ليواجه فقه المقاصل .. بل على العكس من ذلك رأينا أحد الفقهاء البارزين من رواد الاستنارة الإسلامية والذين يحظون بتقدير خاص فى المجتمع الثقافى يتقدم

ليشهد أمام المحكمة التي تحاكم الفتلة أن القتل مرتد وأن جزاءه القتل وأن القاتل مجرد مفتتت على السلطة.. أما ما سطره فقيهننا البارز في كتبه من أن حديث الآحاد لا يؤخذ به إذا تعارض مع نص في الكتاب ، وأما عن كون حديث «من بدل دينه فاقتلوه» من أحاديث الآحاد وأنه يعارض نصا في الكتاب «لا إكراه في الدين..» فهذا كله قد توارى في ساحة القضاء لأن فقه المقاصل قد تغلب على فقه المقاصد.

ولم أكن أحب أن أستدرج الى هذا الحديث ، لأن الجميع الآن في رحاب الله برحمهم الله ، وبحكم بينهم بعدله ، ولكن القضايا الكبرى التي أثارته معاركهم الفكرية مازالت قائمة ومازالت المعارك ساخنة لم يخمد أوارها .

وقصة كعب بن الأشرف معروفة مذكورة في كل كتب السيرة «٦٦» (راجع على سبيل المثال ، السيرة النبوية لابن هشام ، طبعة دار المنام ١٩٩٣ ، ١ ، «ص ٦٥١») وهو يهودي من بني النضير بالمدينة أظهر حزنه لما بلغه من قتل المشركين بموقعة بدر وقال في ذلك شعرا يبكيهم ، وأخذ ينسب بنساء المسلمين حتى أذاهم فقال الرسول صلى الله عليه وسلم من لى بابن الأشرف قال له محمد بن مسلمة أنا لك به يا رسول الله أنا اقتله ، قال فافعل ان قدرت على ذلك الى آخر القصة التي انتهت بقتله .

وواضح من سباق القصة وملابساتها أن الأمر لم يكن أمر تشريع
ووحى وفروض بل كان أمر سياسة وإمارة وحرب ودفاع عن الشرف
والعرض ، أى أننا بعبارة الأصوليين لسنا بصدد سنة تشريع ونبليغ
وفتوى نلزم بها بل بصدد سنة إمارة محكومة بظروفها وسياقها
التاريخى .

ومع ذلك لم يتقدم أحد لانقاز السنة من العابثين بها .
هل لأن فقه المقاصل فى زماننا مقدم على فقه المقاصد ؟ .

الفصل الثامن

فقه ازدراء العقل

قضية العلاقة بين النص والواقع هي بيت القصيد في الشأن الإسلامي المعاصر. وأي محاولة أو دعوة جادة مخصصة لتجديد العقل الإسلامي لابد أن تواجه بشجاعة وجراءة وإخلاص للحق أسئلة من النوع التالي : هل النص حاكم للواقع بصرف النظر عن مرامي النص ومقاصده، أم أن القصد والحكمة والغاية أولى ونطبقها بالنظر إلى السياق الاجتماعي السائد وقت التطبيق ؟ وهل فهم النصوص وحدود تطبيقها محكومان بالسياق التاريخي والثقافي والاجتماعي الذي أحاط بها وقت نشأتها ؟ .

الإجابة عن مثل هذه الأسئلة ومناقشتها دون نشننج أو تعصب أو تهديد هي الطريق الوحيد لمواجهة الجمود من ناحية، والتطرف من ناحية ثانية ، والعامية الدينية من ناحية ثالثة . وهذه هي الآفات المتأصلة في كثير من مظاهر الخطاب الإسلامي والعقل الإسلامي المعاصر.

الإجابة الرشيدة على هذه الاسئلة هي وحدها الكفيلة بإزالة شبهة التصادم بين الاسلام وقيم العصر وحضارته وحل اشكالية التعارض الزائف بين العلم والدين وبعض مظاهر التضاد بين ظاهر النصوص والاجتهادات وبين المبادئ العالمية لحقوق الانسان .

إذ لم يعد بجدى فى سبيل إحداث نهضة عقلية فى المجتمعات الإسلامية أن نرفض قيم العصر بحجة أنها معارضة لتراثنا الدينى. ولم يعد يجدى أيضا الفرار من المواجهة بعبارات خطابية ذات جرس تقرر أنه ليس فى الامكان أبدع مما كان. فالوفاء الحقيقى للتراث ليس أن نردده فحسب بل والاهم من ذلك أن نعقله وأن نتدبره بوضعه فى سياقه التاريخى وأن نعى مقاصده ومراميه والمصالح التى يهدف الى حمايتها.



هذه إذن دعوة لتجديد العقل الإسلامى بالنفاذ الى جوهر النصوص وحكمتها .

وما أحب أن أنبه إليه أنها دعوة ليست جديدة على تراث المسلمين المدون فى بطون الكتب ، ولكنها قد تكون جديدة وغريبة على مسامع كثير من مسلمى اليوم الذين لا يقرأون وإن قرأوا لا يعون ، وإن وعى بعضهم أخفى ما وعاه فى صدره واستمر يردد خطاب التدهور العقلى والحضارى وفاء لدافع سياسى أو مهنى أو طلبا لأمن نفسى كاذب .

دعوة التجديد هذه أدركتها في عصور الإسلام الأولى أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ، عندما قارنت بين حال النساء في عصرها وحال النساء في حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وفاست الحاليين المختلفين على حديثه صلى الله عليه وسلم : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله »، أى أن عائشة نظرت إلى الظرف التاريخي وقت نشأة النص والظرف التاريخي وقت تطبيقه ووجدت أن الحكمة من تشريع نص الإباحة قد انتفت ، والعبرة بالهدف من التشريع لا بلفظه وقالت فولتها : لو علم رسول الله ما أحدثت النساء لمنعهن المساجد متلما منعت نساء بنى اسرائيل .

هذه الدعوة الى الأخذ بحكمة التشريع ومراعاة السياق الواقعي له وعاما عمر وطبقها في العديد من الحالات اشتهر منها وقف حد القطع وابطال سهم المؤلفة قلوبهم وعدم توزيع أرض السواد على المجاهدين وإيقاع الطلاق ثلاث بلفظ واحد وغير ذلك من الأمثلة.

هذه الدعوة الى الانحياز الى المصلحة طبقها الصحابة قبل ظهور الفقه وعلم الأصول كلما وجدوا تعارضا بين النص والمصلحة الاجتماعية القائمة وقت تطبيقه مما أفضنا في شرحه في موضع آخر وأفاض علماء الأصول في شرحه في عدد من مؤلفاتهم .

ليس هذا القول إذن قولا جديدا يردده عقلانيو هذا الزمان ، أو من يحرص خصومهم الفكريون على رميهم بالضلال بل هو منهج ضارب

بجذوره وتقاليده في عصور ازدهار الفقه الاسلامي وفي ممارسات الصحابة وان شحبت معالمه في عصرنا عصر تدهور العقل الاسلامي.



نقول إن هذا المنهج العقلي شحبت معالمه وخفيت ملامحه على العامة والخاصة على السواء . إن الخطاب الاسلامي الشائع اليوم هو خطاب تغليب النقل على العقل واللفظ على الحكمة أي الشكل على المضمون . وتلك علامة كبرى لا تخطئها عين المؤرخين لتدهور العقل والحضارة . ولن ننحدث عن العامة الذين شاع فيهم أن التمسك بطقوس الدين وشكلياته أقرب للتقوى من الالتزام بقيمه ومراميه . وإنما سنتحدث عن بعض خاصة فقهاء عصرنا وموقفهم من التراث العقلاني في الأمة المسلمين والموقف السلبي لهم من هذا التراث إما بالصمت والإخفاء وإما بالرفض والإنكار .

في رسالته عن تعليل الأحكام التي نوقشت في الأربعينات بالأزهر احتفى فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبي احتفاء بالغاً بممارسات الصحابة الأوائل وأخبرنا بعد أن استشهد بالدليل تلو الدليل أنهم كانوا ينحازون للمصلحة ولو خالفت ظاهر النصوص . وفي هذه الرسالة الفذة أطال الشيخ الحديث عن فقه عمر مبصرا المسلمين منذ نصف قرن

بضرورة التناسى به فى اعتبار مناط الشرع ومقاصد الشريعة ومصالح المسلمين (٦٧) (راجع ص ٥٢ - ٦٢) ويقول شيخنا متحدثاً عن فقه عمر: «ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساء له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» (٦٨) (ص ٦٣) ويقول فى موضع آخر متحدثاً أيضاً عن عمر: «فكثيراً ما نراه رضى الله عنه يعلل الأحكام بعلل اتباعاً للمصلحة وإن أدى الى ترك ظواهر النصوص أو تخصيصها» (٦٩) (ص ٧٠) .

ومن الغريب والمثير للدهشة أن شيخنا هذا الذى كان فى الأربعينات رائداً من رواد العقلانية يأتى فى الثمانينات وينشر كتاباً عن تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين (الشروق ، ١٩٨٦) يتنكر فيه لكل ما قاله منذ حوالى نصف القرن من ضرورة الانحياز للمصلحة والأخذ بالأحكام الشرعية فى سياقها التاريخى والنظر الى مقاصدها . وبلى إنه فى كتاباته المتأخرة هذه يهاجم الذين يتبنون آراءه المبكرة ويشيدون بها بل ويكاد يخرجهم من الملة : فيقول مخاطباً المنادين بتحكيم العقل : «إن الشريعة التى تضعها بعقلك وهواد وتجعلها حاكمة على النصوص هى الخارجة على الإسلام ، والإسلام يرفضه ويرفض واضعها» ص ٧٢ - ويتابع الشيخ حديثه فى موضع

آخر مخاطبا إيانا ردا على قولنا بضرورة الانحياز الى مصلحة المسلمين».. «تقول نترك النص لما تيقنا أنه مصلحة وأقول لك : من أين بتيقن عقلك القاصر المضطرب بأن هذه مصلحة» .. وعندما استشهدنا في كتابنا المجتمع والتريعة والقانون (الهلal ، ١٩٨٦) بفقہ عمر دليلا على مخالفة ظاهر النص إعمالا للمصلحة مثلما استشهد شيخنا به في الأربعينات لم يكن نصيبنا منه في الثمانينات إلا السباب حيث يقول ردا علينا : « .. أقول لك : أتريد أن تجعل من نفسك عمر آخر الزمان؟؟ فشتان بين العمرين ، وكيف تجعل نفسك كعمر وأنت لم تفهم ما فعله عمر؟» (٧١ ص - ٥٠) .

★★★

هذا المنهج الحديث القديم الذي يرفض أى محاولة لربط النصوص بالمقاصد والمصالح وارهأب الفائلين بذلك إرهأبا يصل إلى حد اشهار كفرهم، نستطيع أن نستشهد عليه بعشرات الأمثلة من كتابات الفقهاء المعاصرين بحيث يمكن أن نقرر أنه الإتجاه الشائع على مسنوى الخطاب الفقهي المعاصر، رغم ما يمثله من خطورة لكونه يقدم الأساس الفكرى لمنطق بكفير المجتمع بأكمله .

يقول صاحب رسالة ضوابط المصلحة فى التشريع الإسلامى عندما يتعرض لمسألة علاقة المصلحة بالنص وهى من كبريات المسائل التى شغلت علماء الأصول :

« .. لا يجوز بناء حكم على مصلحة إذا كان فى ذلك مخالفة لنص كتاب أو سنة أو قياس نم الدليل على صحته » (٧٢ ص ٦١) .. ويقول فى موضع آخر «والذين يحتجون بضرورة البحث فى روح التشريع والنصوص يفونهم أن مدلولات النصوص اللغوية هى فى ضرورة الأخذ بها كضرورة الجسد لبقاء الروح. فلا معنى لروح التشريع وروح النص بعد تعطيل مدلوله اللغوى المقصود أولاً.. وبالأذات» (٧٣) (راجع محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة فى التشريع الإسلامى - بيروت ١٩٨٦ ص ١٣٨) .

نستطيع أن نقدم عشرات الاستشهادات الأخرى على سيادة فقه النقل والالتزام بحرفية النص وعدم الاعتداد بالمصلحة ان نعارضت معه بحبث يصح القول إنه الاتجاه السائد فى الفقه الحديث . وهو اتجاه يؤدى مباشرة إلى تبني مقولة الخوارج الشهيرة «إن الحكم إلا لله» واسباغ صفة الكفر على من لم يحكم بما أنزل الله أى على من اجبراً على الحيدة عن ظاهر النص قولاً بالمصلحة. وكيف لا وشيخنا صاحب كتاب تطبيق الشريعة الإسلامية يقرر صراحة : «إن المجتهد فى شريعة الله لا يصدر الأحكام بمجرد عقله بل يبحث عن حكم الله لأنه لا حكم سواه» (٧٧ ص ٢٤) ..

فلنأمل إذن فى بعض الملامح المعرفية والأسس النظرية لهذا الاتجاه النقلي الذى هو أساس فكر الحاكمية والتفكير وازدراء العقل ولنا فى ذلك الملاحظات التالية :

أولا : إن الأساس الكامن وراء رفض الأخذ بالمصلحة الاجتماعية إن تعارضت مع ظاهر النص يتمثل فى الاعتقاد بأن الإلتزام الكامل بحرفية النصوص هو من قبيل التعبد والتقرب الى الله وأحد ركائز الايمان . وفى هذا المعنى يقرر صاحب رسالة ضوابط المصلحة بوضوح شديد : «إن مشروعية جميع احكام العباد تعود الى قدر مشترك من التعبد على تفاوت فى ذلك حتى ولو كانت هذه المصالح متعلقة بمعاشيتهم الدنيوية» . فكرة التعبد هذه ناقشها صاحب رسالة تعليل الاحكام فى كتاباته العقلانية المبكرة وانتهى فى جزم الى أن التعبد يكون فى نصوص العبادات أما نصوص المعاملات فالمصلحة فيها أظهر، ومخالفة ظاهر لفظها انحيازاً للمصلحة القائمة ليست تنكراً للتعبد ، إذ يقول : «من المعلوم أن العبادات قصد الشارع منها أولا وأخيراً الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها» (٨٥ ص ٢٩٦) ثم يتابع قائلاً : «إن الاصل فى تشريع المعاملات والمقصود منها أولا بالذات هو تحصيل مصالح الناس... » قارن هذا الفقه المتحرر فى الاربعينات بالفقه المناقض له يردده نفس المؤلف فى الثمانينات حين يقول : «أما

دعواك أن الإسلام فيما أعدا العبادات والعقائد ترك للمسلمين حرية تنظيم شئون معاملاتهم .. فدعوى كاذبة تنقل مدعيها الى صف الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعضه الآخر « (تطبيق الشريعة، ص ٧٢) . بل إن فكرة التعبد هذه هي التي تجعل بعض أهل الفقه يبدأ متحررا في بواكيره ثم ينتهي محافظا عندما يتقدم به العمر تحسبا من شبهة ارتكاب المعصية إذا قال بترجيح المصلحة ..

ثانيا : أنه رغم غزارة الانتاج الفقهي قديمه وحديثه الذي يبحث في المصالح وصلتها بالنص فإنه يلاحظ على عدد من هذه الكتابات انها تهدف الى التبرير الاصولي لممارسات الصحابة التي تثور بالنسبة لها شبهة مخالفة ظاهر النص : كأحاديث عائشة وممارسات عمر، أو اصفاء الاتساق المنهجي على بعض آراء وفتاوى الفقهاء الاقدمين مثل فتاوى الاستحسان عند أبي حنيفة والتوسع في الأخذ بالمصلحة عند مالك والأخذ بالمصالح عند الحنابلة. أى أن تنظير فقه المصالح لدى فقهاء الاصول جاء لاحقا من المتأخرين لاصفاء المشروعية الدينية على ممارسات وفتاوى المصالح عند الأولين. والدليل على ذلك أن الأمثلة التي يضربها حتى الفقهاء المحدثون على الأخذ بالمصالح ترتد كلها إلى واقع المجتمعات الاسلامية في عصور سحيقة مضت : مثل الحديث عن تضمين الصناع ، وبيع الحاضر للباديء ، وقطع ذنب بغلة القاضي وكفارة الملك إذا افطر عمدا، وتلقى الركبان وغير ذلك . وهي أمثلة كانت

لها وجاهايتها فى عصرها، ولا نريد أن نشغل القارئ غير المتخصص بها فى هذا العصر إنما ما نأخذه على فقهاءنا اليوم أنهم لم يقدموا لنا نموذجا واحدا على تطبيق المصلحة فى قضايا عصرنا الراهن، وهى كثيرة كثيرة . وحتى عندما يتعرض بعضهم لهذه القضايا فإنهم يطبقون عليها منهج النقل وحده ويتركون الحديث عن المصلحة ليقصر على تبرير ممارسات وفتاوى الأقدمين كما فى الأمثلة السابقة .

ثالثاً : إن عزوف الفقهاء المعاصرين عن ترجيح المصالح الاجتماعية إذا تعارضت مع النصوص أو ظهرت شبهة هذا التعارض يعود فى جزء منه الى شيوع تقاليد ما يسمى بتقاليد التحريم فى الفقه القديم ونستعيد هنا عبارات صاحب تعليل الأحكام فى كتاباته العقلانية المبكرة إذ يقول، عن فقه التعبد بالتحريم «.. لقد تعبدوا بالتحريم وكان الأولى لهم وللأمة النى شرعوا لها أن يذهبوا الى التحليل فيدفعوا عن الأمة الحرج ويفسحوا لها مجال الرقى والتقدم ومسايرة الزمن» .

رابعا : وقد أدى ذلك بجانب كبير من الفقهاء الأقدمين وأغلب المعاصرين الى النظر الى المصلحة الاجتماعية نظرة نصية نقليية.. فالمصلحة ليست ما يعود على المسلمين من صلاح ونفع وفقا لما تاتى به المستجدات وتطورات الحياة ، بل هى أولا وأخيرا المصلحة كما يراها النص وفقا لفهم الفقهاء لهذا النص. فالمسلمون غير قادرين على معرفة مصلحتهم وإنما هذه المصلحة مقدرة سلفا بواسطة النص الشرعى إما

بذاتها عند المحافظين وإما بعينها عند المنحررين لقوله تعالى «ما فرطنا في الكتاب من شيء»، هذا الفهم النصي لمعنى المصلحة الاجتماعية يجد أساسه متبلورا في فقه الشافعي رضى الله عنه وصاغه صياغة أصولية حجة الإسلام العزالي في كتاباته الأصولية الغزيرة. ويترتب على ارتباط المصلحة في نظر هؤلاء بالنص واغترابها عن الواقع إن الفقه التقليدي لا يتصور إمكان قيام تعارض بين النص والمصلحة. وكيف يمكن أن يفهم إذا كانت المصلحة هي ما نص الدليل الشرعي على الاعتداد به وغيرها وهم وضلال وإن لبس ثوب المصلحة؟ .

خامساً : إن هذا الفهم للعلاقة بين النص الشرعي، والمصلحة الاجتماعية الذي يهدر المصلحة الواقعية إذا تعارضت مع النص والذي يخالف ممارسات الصحابة الأولين، هو امتداد لنراث الفقهاء الذين جعلوا العقل تابعا للنقل، وانعكاساً للاقتناع بعمق بعجز العقل الانساني عن ادراك طبيعة الاشياء وحده. فصاحب كتاب تطبيق الشريعة يستكثر علينا الأخذ بالمصلحة لقصور عقلنا واضطرابه وعجزه عن ادراك حقيقة المصلحة (ص ٩٧). وصاحب رسالة ضوابط المصلحة يعلن في وضوح شديد عن عجز العلوم الاجتماعية والطبيعية ومناهج البحث التجريبي عن تقدير مصالح الناس، فالعقل عنده لا يستطيع أن يستقل بفهم المصلحة في جزئيات الأمور وعنده أيضا أنه لا يصح للخبرات العادية

أو الموازين العقلية والتجريبية أن تستقل وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها . « فلا يجوز الاعتماد على ما قد يراه علماء الاقتصاد وخبراء التجارة من أن الربا لابد منه لتنشيط حركة التجارة والنهوض بها (وفقا لفهمه هو لمعنى الربا). ولا يصح الاعتماد على ما قد يتفق عليه علماء النفس والتربية مثلا من أن الجمع بين الجنسين في مرافق المجتمع يهذب الخلق ويخفف شره الميل الجنسي » ثم ينتهى الى نتيجة مؤداها ضرورة ، ان تعرض نتائج الخبرات والبحوث على نصوص الشريعة فما عارضها أهدرناه وما وافقها أخذنا به .

★★★

تلك هى المكانة الحقيقية للعقل عند أهل النقل . عقل عاجز وقاصر ومضطرب، وتلك هى مكانة المصلحة الاجتماعية لديهم . فلا مصلحة إلا ما قرره النص، وهم بهذا متتكرون للتراث العقلانى للصحابة الأوائل الذين اعتبروا أن مصلحة المسلمين لها الشأن الأكبر وان خالفت نصا، وهم بذلك يتنكرون لفقه المصلحة الاسلامى ويعجزون عن الامتداد بمناهجه إلى قضايا عصرنا الراهن .

الفصل التاسع

فقه المطاردة !!

نؤكد على ما ذكرناه فى مواضع سابقة مرارا من أن الصياغة الصحيحة لمعادلة العلاقة بين النص الدينى والواقع الاجتماعى هى السبيل الوحيد لإعادة الوفاق ورفع التخاصم المصطنع بين الماثور عن الماضى والمنظور فى الحاضر ، أو بين العقل والنقل ، أو بين التراث والمعاصرة ، أو بين النص الواجب الاحترام والمصلحة الاجتماعية الواجبة الاعتبار .

ومظاهر المعاناة والعنف التى يعانىها مسلمو اليوم فى مختلف بقاع عالمهم المتترامى ، فى أفغانستان حيث الطالبان ، وفى إيران حيث الموللات وشيوخ المرجعية ، وفى السودان حيث الاستبداد العسكرى تحت مظلة النصوص والصياغات الدينية ، وفى مجتمعات أخرى يمارس فيها البعض الاحتجاج الدموى المقدس ، كل هذه المظاهر ترد على المستوى الفكرى والثقافى لسبب واحد هو الانغلاق على الفهم الحرفى (المتفاوت) للنص وذلك على وجه التعبد والتقرب

إلى الله ، وقهر الواقع واضطهاده مع الاغتراب عن قيم العصر نعبد
أيضا لله وتقربا إليه . وقضية على هذا القدر من الخطورة تستحق من
الباحث والقارئ على السواء ، دأبا فى المتابعة ، واصرارا على رد
المسائل إلى أصولها والفروع إلى جذورها ولو عانى فى ذلك الإرهاق كل
الإرهاق .

* * *

وما نود أن نؤكد عليه تكرارا وتكرارا ، أن مظاهر (الأصولية)
التي يشهدها مجتمعنا اليوم على سلوك كثير من العامة فى تمسكهم
بالمظهر دون الجوهر والتي نعانى من ارتداداتها على ممارسات السياسة
الإسلاميين بمختلف فرقهم إنما هى فى كثير من جوانبها تعبير عن
حالة عقلية لازمت المجتمعات الإسلامية منذ عضورها المبكرة ساد
فيها منهج النقل على منهج العقل ، وعلا فيها صوت التعبد بالتحريم
والتضييق على المسلمين . وخلاصة حديثنا هذا وأحاديثنا السابقة أنه
رغم تعدد الاتجاهات فى الفقه الإسلامى على المصل الممتد ما بين
العقل والنقل ، فإن بعضا من الفقهاء المعاصرين يساهمون عن وعى
وإدراك أو عن غير وعى استطرادا بالقصور الذاتى وراء تفاليد
المهنة ، يساهمون فى تنمية النزعة الأصولية وتأجيج أوارها بين
العامة والخاصة لأنهم لا يعرضون لهم فى خطابهم المنتشر إلا

تقاليد النقل ويحجبون عنهم تقاليد العقل وهى كثيرة . ثم إنهم - أى الفقهاء المعاصرين - عجزوا أو نعاجزوا جميعا عن الامتداد بتقاليد العقل كما أرساها أبو حنيفة فى استحسانه ، والمالكية فى فقه المصالح وسد الذرائع ، بل والصحابة الأولون فى ممارساتهم ، عجزوا أو تعاجزوا عن الامتداد بفقه العقل هذا إلى مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة وقضاياها الملحة .

وهكذا ظلت الساحة الإسلامية مفتوحة حتى اليوم لتقاليد فقه النقل المتمثلة فى الإلتزام الكامل والمطلق بالنص أيا كان السباق الاجتماعى والتاريخى الذى ورد فيه النص وأيا كانت مقاصده أو مراميه ،

ونحسب أن إمام أهل النقل هو الإمام الشافعى رضى الله عنه وهو نفسه صاحب علم أصول الفقه الذى يحكم منطق الاستدلال فى الفقه الإسلامى حتى اليوم فى تياره الغالب .

يقول الشافعى فى الرسالة : «وليس يؤمر أحد أن يحكم بحق إلا وقد علم الحق ، ولا يكون الحق معلوما إلا عن الله نصا أو دلالة من الله ، فقد جعل الله الحق فى كتابه ثم سنة نبيه صلى الله عليه وسلم فليست تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب ينص عليها

نصا أو جملة .. فإن قال قائل : أرأيت ما لم يمض فيه كتاب ولا سنة ولا يوجد الناس اجتمعوا عليه (أى لا يوجد فيه اجماع) فأمرت بأن يؤخذ قياسا على كتاب أو سنة أيقال لهذا قيل عن الله ؟ قيل نعم ، قيلت جملة عن الله ، فإن قيل ما جملة ؟ قيل الاجتهاد فيه على الكتاب والسنة» .

ويقول أيضا : «لبس لأحد أبدا أن يقول فى شىء حل أو حرم إلا من جهة الخبر ، وجهة العلم الخبر فى الكتاب والسنة والى اجماع والقياس» .

فالأحكام الشرعية على تنوعها وتنوع الوقائع التى تحكمها زمانا ومكانا لا تؤخذ عند الشافعى إلا من الكتاب والسنة وما يحمل عليهما كالإجماع والقياس لأن جهة العلم عنده هو الخبر فحسب «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها» . فموقع العقل عنده ليس فى تلمس حلول الواقع بالنظر إلى القوانين الموضوعية الحاكمة لهذا الواقع وإنما فى الاستنباط الشكلى لهذه الحلول من النص (الخبر) الذى هو بضرورة الإيمان منضمنا إياها . فالعقل عنده ليس عقلا تجريبيا يستفريء الواقع وإنما هو عقل تحليلى شكلى يستنتق حلول الواقع من النص ذاته . ويلاحظ د. حسين حامد حسان عن حق أن «العقل

عند الشافعى لا مدخل له فى الاستقلال بالتشريع وإنما هو من الدلائل التى يستترشد بها المجتهد فى الوصول إلى العين القائمة التى يتوخى معرفتها بالقياس» (نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٧١ ص ٣١٧) . حقيقة أن الشافعى رضى الله عنه قد خفف من غلواء التصاقله بالنص وأخذه بالنقل بأن توسع فى القياس وأخذ بما يعرف بقياس المعانى . إلا أنه من ناحية أخرى أتم الحكم بمجرد الرأى واعتبر الاستحسان الذى توسع فيه أبو حنيفة من قبيل «التلذذ» أو التشهى أو الحكم بالهوى ومن استحسن فهو عنده قد شرع وحكم بالهوى .

ونظن أن تقاليد النقل هذه كما صاغها الشافعى عند وضعه لأسس الأصول هى التقاليد التى مازالت حاکمة لمنهج الاستدلال الفقهى حتى اليوم والحاكمة لمفهوم العامة والخاصة والسياسة الإسلاميين على السواء للعلاقة بين النص والواقع أو بين الشرع والمصلحة .

ألبس هذا ما يقرره صاحب كتاب «تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين» عندما يقرر منظرًا لمنطق حاكمية فقه الأقدمين على واقع المعاصرين فيقول : «والمجتهد فى شريعة الله لا يصدر أحكامًا بمجرد عقله بل يبحث عن حكم الله لأنه لا حكم

لأحد سواه» (ص ٢٤) وحين يصدر حكمه بالكفر على القوانين الوضعية فيقول : «فالقول بأن الفقه الإسلامى لا يغطى أحكام الحوادث الكثيرة المتجددة فنلجأ إلى القوانين الوضعية لتكملته لا محل له ؛ لأن الفقه الإسلامى يعطى أحكام الله بواسطة الأدلة الدالة عليها ، والقوانين الوضعية تعطى أحكاما من وضع البشر ، فإذا أخذناها لا نستطيع أن نقول عليها إنها أحكام الله ، ولأنها تحل ما حرمه الله» (ص ٢٨) .

هذا المنهج النقلى من رد أحكام الواقع إلى النص وحده لا إلى أهل الخبرة والدراية هو المنهج الحاكم لكثير من صور الفتوى فى زماننا ، فرغم أن صاحب كتاب «الفقه الإسلامى - مرونته وتطوره» قد خصصه لبيان كيف يواكب هذا الفقه مشاكل العصر فإن مثالا واحدا نقدمه يوضح سبادة المنهج النقلى إلى حد المغالاة . ففى فصل عقده المؤلف لعرض الفتاوى النموذجية للاجتهاد فى العصر الحديث يتحدث فى معرض تناوله لنقل الأعضاء من الناحية الشرعية عن حكم استبدال الذهب بجزء من جسم الإنسان . ويستشهد فى إباحة ذلك بحديث «عرفجة بن أسيد الذى أصيب أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفا من الفضة فأتته فأمره رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن يتخذ أنفا من ذهب . وقد أخذ بهذا الحديث فقهاء الحنفية فى باب الحظر والإباحة ،

وفقهاء الحنابلة .. وفقهاء الشافعية .. واختلفت كلمتهم فيمن ذهب
أصابعه وكفه وفدمه هل له أن يتخذها من فضة أو من ذهب بين محرم
ومبيح» (راجع ، المرحوم فضيلة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على
جاد الحق ، الفقه الإسلامى ، مرونته ونطوره ، القاهرة ١٩٩٥ ، ص
٢٤٣) .

على أن هذا الفقه لم يتطرق عند الفتوى إلى أن حديث رسول
الله (صلى الله عليه وسلم) ليس من الأحاديث التشريعية ، بل قاله
الرسول (صلى الله عليه وسلم) بما له من خبرة دنيوية بما يصدق
عليه حديثه (صلى الله عليه وسلم) «أنتم أعلم بشئون دنياكم» . ولم
تتطرق الفتوى أيضا إلى أن آراء الفقهاء فى اتخاذ أعضاء من
الفضة والذهب قد صيغت فى وقت لم يظهر فيه علم تحليل الأنسجة
ولا تقدمت فيه أبحاث المناعة والتوافق ، مما يجدر معه ترك مسلمى
اليوم لشئون دنياهم وفقا لتقدم معارفهم ولفوائين العلمية
الموضوعية الحاكمة لهذه الشئون ، ولكنه منهج الالتصاق بالنصوص
الذى أرسى تقاليده الإمام الشافعى رضى الله عنه ومازال حاكما
للتقاليد الفكرية للخطاب الإسلامى الرسمى والشعبى الشائع بيتنا
اليوم .

فى مواجهة هذا الخطاب النصى النقلى الذى يحجم دور العقل ويلجمه ويجعل من المصلحة الاجتماعية مقولة يهيمن عليها النص وحده ولا يبحث عنها فى القوانين الموضوعية للواقع المتجدد ، فى مواجهة هذا ظهر فى القرن السابع الهجرى فقه جديد يعلن صراحة اعتماد مصالح المسلمين ورعايتها وان نعارضت مع النص الشرعى عملا بالحديث الشريف : « لا ضرر ولا ضرار » وصاحب هذا الفقه هو الإمام أبو ربيع سلیمان بن عبد القوى بن عبد الكريم بن سعيد المعروف بنجم الدين الطوفى (٦٥٧ - ٧١٦ هـ) .

ونجم الدين الطوفى الحنبلى صاحب نظرية إعلاء المصلحة كان يعد بإجماع من أرخوا له - فقيها حنبليا أصوليا متفنا ، فالذهبي يقرر أنه كان « دينا ساكنا قانعا » والصفدى يقول إنه كان « فقيها حنبليا عارفا بفروع مذهبه مليا ، شاعرا ، أدبيا ، فاضلا لبيبا ، له مشاركة فى الأصول ، وهو منها وافر المحصول ، قيما بالنحو واللغة والتاريخ وغير ذلك ، وله فى كل ذلك مقامات ومبارك ولم يزل كذلك إلى أن توفى رحمه الله » (راجع ، د. مصطفى زيد ، المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٤ ص ٧٢) . ترك نجم الدين الطوفى ثروة و ذخيرة هائلة من كتب العلم فآلف فى علوم القرآن والحديث سبعة كتب وفى الفقه وأصوله اثنتين وعشرين

كتابا وفي اللغة والأدب عشرة كتب . على أن ما حقق له الشهرة وحقق لاسمه الذبوع ، خاصة لدى الهجائين من أهل النقل والتعبد بالتعسير على المسلمين ، فهو مصنفه في شرح الأربعين النووية وهي الأحاديث التي جمعها الإمام محيي الدين النووي . وتوقف الطوفى طويلا عند شرح حديثه صلى الله عليه وسلم « لا ضرر ولا ضرار » وانتهى من هذا الشرح إلى اعتبار رعاية المصلحة دليلا شرعيا بل أقوى أدلة الشرع وإن تعارضت مع النص الشرعى . كان الطوفى مدركا خطورة ما هو مقدم عليه ، وأنه بكتابه هذه إنما يعارض تيارا مستقرا لدى الفقهاء ولدى العامة على السواء أنه لا اجتهد مع النص ، ولذلك نجده في مقدمة كتابه يمهّد القارئ لمطالعة هذا الأمر الجلل بقوله : « أوصيك أيها الناظر فيه ، المحيى طرفه في أثناؤه ومطاويه ، ألا تسارع فيه إلى إنكار خلاف ما ألفه وهمك ، وأحاط به علمك ، بل أجد النظر وجدده ، وأعد الفكر ثم عاوده فإنك حينئذ جذبر بحصول المراد ، ومن يهد الله فما له من مضل ، ومن يضل فما له من هاد » . ثم يتحدث الطوفى بعد ذلك تفصيلا عن العلاقة بين المصلحة والنصوص . ويبين لنا أن رعاية المصلحة هي مناط التشريع وأن جوهر الكتاب والسنة رعاية مصالح المسلمين ودفع العسر والضرر والمشقة عنهم . وأن هذا مستفاد من صريح آيات القرآن وصحيح السنة وخاصة حديث أنه « لا ضرر ولا ضرار » فإذا تعارضت المصلحة مع النص

اعتبرت المصلحة تخصيصا للنص وأن هذا ليس افتئاتا على النصوص بل تطبيقا للنصوص التى نوجب رعاية المصلحة . ويمكن أن نلخص رأى الطوفى فى العبارة القصيرة التالية التى ساقها تعبيرا عن رأيه : «أما مصلحة سياسة المكلفين فى حقوقهم فهى معلومة لهم بحكم العادة والعقل فإن رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها علمنا أن أحلنا فى تحصيلها على رعايتها» .

من هذه العبارة ، ومن غيرها من تقارير الطوفى نستطيع أن نتبع الملامح النظرية التالية لهذا الفقه السافر فى عقلانيته :

أولا . أنه على عكس ما يقرره النقليون ليست المصلحة الاجتماعية بالمعنى الكامن المضمّر مسبقا فى النص الشرعى وما على المجتهد إلا بذل الجهد فى اكتشافه بمنهج نقلى ، بل هى معنى يكمن فى واقع المجتمع المنجد نكتشفه بحكم العادة والعقل أى بالعرف والبحث التجريبي .

ثانيا : أن التعارض بين النص الشرعى والمصلحة بالمعنى السابق أمر وارد ومتصور الحدوث مع تطور المجتمعات الإنسانية وتراعى تجاربها زمانا ومكانا ، وأنه إن عذر التوفيق وجبت رعاية المصلحة بطريق تخصيص النص .

ثالثا : أن الطوفى لم يقفز على المنهج النقلى الذى كان يظل

الفقه الإسلامى منذ عصر صياغة الأصول بل استخدم مناهج هذا الفقه ذاته لتجاوز مناطق الجمود فيه بالاستناد إلى صريح النصوص الشرعية من الكتاب والسنة للتوصل إلى نتيجة مؤداها أن مصالح المسلمين أولى بالاعتبار وإن تعارضت مع النصوص .

ولم يكن لراى على هذا الفدر من الجرأة أن يمر دون أن ينبرى فقهاء النقل لمطاردته وملاحقته ومحاولة اغتيال صاحبه فكريا وأديبا . أما عن الاغتتيال الفكرى فلم يسلم منه الطوفى فى حياته على أرض مصر بعد أن هاجر إليها . فقد انهم الطوفى فى حياته بالتشيع والرفض ، وغضب عليه استأذه القاضى سعد الدين بن الحارثى لمخالفته له فحوكم وعزر وطيف به أنحاء المدينة ونفى إلى قوص وغادر القاهرة فلم يعد إليها (مصطفى زيد ، المرجع السابق ، ص ٧٥) .

أما عن الاغتتيال الفكرى والأدبى فظل ملاحقا له فى حياته وبعد مماته فهجاه ابن رجب المكنوم هجاء شديدا بل ونسب إليه شعرا يهجو فيه نفسه . وكتب الشيخ محمد زاهد الكوترى مقالا بعنوان «شرع الله فى نظر المسلمين» يقول فيه : «ومن جملة أساليبهم الزائفة فى محاولة تغيير الشرع بمقتضى أهوائهم قول بعضهم إن مبنى التشريع

فى المعاملات ونحوها المصلحة فإذا خالف النص المصلحة يترك النص ويؤخذ بالمصلحة . فيالخبية من ينطق بمثل هذه الكلمة . وما هذا إلا محاولة نقض الشرع الإلهى لتحليل ما حرمة الشرع باسم المصلحة . فسل هذا الفاجر ما هى المصلحة التى تريد بناء شرعك عليها ؟ ... ثم يتابع ويقول : « أول من فتح باب هذا الشر - شر الغاء النص باعتباره مخالفا للمصلحة - هو النجم الطوفى الحنبلى ... وهذه كلمة لم ينطق بها أحد من المسلمين قبله ولم يتابعه من بعده إلا من هو أسقط منه » .



وهكذا برز فقه المطاردة والملاحقة لوآد بصيص محاولة عقلانية يدعو فيها صاحبها إلى اعتبار مصالح المسلمين . حقيقة أن الباحث يقابل مع هذا أمثلة عديدة لفقهاء النقل المتأدين فى التعامل مع الطوفى ومناقشة آرائه . من ذلك فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة الذى يقول : « إنه لا ينقص من قدر الطوفى أن يكون شيعيا ولا يزيد من علمه أن يكون سنيا فهو فى الحالين العالم العميق والدارس الذى خاض فى العلوم الإسلامية خوض العارف بطرائقها ... » (تقديم رسالة د. مصطفى زيد ، ص ٩) .. وهناك من ناقش الطوفى واختلف معه اختلاف العلماء الأجيلاء مثل فضيلة الشيخ عبدالوهاب خلاف فى دراسته عن «مصادر التشريع الإسلامى فيما لا

نص فيه» (ص ٨٠) وفضيلة الشيخ على حسب الله والدكتور محمد يوسف موسى وغيرهم. بل إن من الفقهاء المحدثين من تأثر بفقه الطوفى ومذهبه فى تغليب المصلحة على النص ان تعارضت معه فى مسائل المعاملات . من هؤلاء فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبى فى رسالته عن تعليل الأحكام النى نوقشت بالأزهر ونشرت فى الأربعينات والذي عرضنا لأرائه تفصيلا واستشهدنا بكتاباتة فى مواضع سابقة . بل إنه فى رسالته المبكرة يثنى على الطوفى قائلا : «وأما نجم الدين الطوفى فقد فتح باب المصالح على مصراعيه فى أبواب المعاملات وقدمها على كل دليل حتى النص والإجماع» ثم يضيف قائلا عن الطوفى «بأنه أحد الأعلام الثلاثة الأحرار فى مذهب الحنابلة» ، ويقصد بالعلمين الآخرين ابن تيمية وابن القيم .



كان ذلك رأى صاحب رسالة تعليل الأحكام منذ نصف قرر عندما كان الحوار محكوما بمنهج العلم وبتقاليد العلماء ، أما عندما دخلت السياسة وأهواؤها حلبة المناقشة فقد نشر فى الثمانينات كتابا عن تطبيق الشريعة يهاجمنا فيه لأننا آثينا على الطوفى ومذهبه مثلما آثنى عليه هو فى الأربعينات .

فى الأربعينات كان صاحب رسالة تعليل الأحكام يدافع عن

الطوفى ويوصينا بالتأدب فى مناقشة أفكاره ويقول : «ولقد رأينا فى هذا العصر من يرد على الطوفى هذا بكلام من هذا القبيل حمله عليه التعصب وما وضعه فى عنقه من أغلال القيد وكل مقاله يدور حول طعن بالإلحاد... وأنت خبير بأن هذا ليس طريقا صحيحا لمناقشة الآراء» .

صاحب هذه العبارات العقلانية نفسه هو الذى يهاجم الطوفى فى الثمانينات وينهمه بالشيعية والرافضية والزندقة ويخاطبنا عندما نناقش آراء الطوفى قائلا : «يا لك من تلميذ عاق نخالف أستاذك الذى أوحى إليك بالفكرة ، وصدق الله فى قوله «وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم» . .

لا ، ليس للقارئ أن يندهش أو يتعجب من هذا التناقض وهذه المفارقة ، لأن الرأى عندما بنغمس فى رذائل السياسة تتوه الحقيقة بل تذبح ذبحا فداء المطامع والأهواء . إذ تصبح مطاردة العقل وأصحابه واجبا مقدسا أيا كانت الوسائل المستخدمة فى هذه المطاردة ، موافقة لصحيح الشرع أو مخالفة له .

الفصل العاشر

أسئلة الإيمان والتقدم

● تساؤلات عديدة من حق القارئ أن يتساءلها في معرض الحديث عن موقع العقل في تراثنا الفقهي الاسلامي، وفي معرض الحديث عن العلاقة بين نصوص هذا التراث وواقعنا الاجتماعي المتجدد. تساؤلات مبعثها لزوم الحفاظ على الايمان وثوابته ومقدساته من ناحية، والحفاظ على قيم العقلانية والتقدم ومراعاة مصالح المجتمع من ناحية ثانية .

السؤال الأول : أليس في القول بأن مناط الشريعة المقاصد وليس مجرد الاحترام الشكلي لظاهر النصوص مخالفة لمتطلبات الاعتقاد والايمان القويم؟ ثم، أليس في القول بالانحياز الى المصلحة الاجتماعية إن تعارضت مع النص الشرعي ولو على سبيل التخصيص والاستثناء، انفلاتا من ربة الشريعة بأكملها مادامت الشريعة هم مجموعة من النصوص الملزمة؟ .

السؤال الثاني. هل من الممكن أن ندعو الى العقلانية، أو أن نبحث عن مجال للعقل في مجال فقه المعاملات فقط دون أن تسود هذه

العقلانية فى كل فروع المعارف الاسلاميه الأخرى كالفلسفة أو علم الكلام وعلم الحديث والتفسير وغيرها؟ أليس النسق الفكرى الإسلامى نسقا متكاملا لا يمكن تجديد شق منه إلا بتجديد باقى أجزائه وعناصره؟ .

والسؤال الثالث : أليس هناك نقطة فى منتصف الطريق يلتقى عندها دعاة النقل ودعاة العقل المعاصرون يحافظون بالالتقاء فيها على إيمانهم كما يحافظون على حق مجتمعاتهم فى المعاصرة والأصالة فى الوقت نفسه، وعلى حق شعوبهم فى التقدم العقلى والمعرفى مستندة الى أصولها التراثية؟ .

بلك هى النساؤلات الجوهرية التى نراها محصلة حديثنا فى البحث عن العقل فى العلاقة بين النص والواقع فى تراث المسلمين وحاضرهم. والاجابة على هذه التساؤلات بهدوء وبلا تشنج هى الضوء الكاشف للطريق الفويم الذى يجب أن يقطعه المتحاورون سعيا للوصول الى الحقيقة. ولا نستطيع أن نزعم أننا نملك إجابات شافية على كل تساؤل بقدر ما نملك افتراضات للإجابة تصلح لاختبار صحتها من فسادها. بل اننا سنلنزم أقصى درجات الحذر وطلب السلامة الفكرية بأن نتجنب الخوض فى الحديث المباشر الذى يعرض وجهة نظر قاطعة لا نملكها ، بل سندع الآخرين يتحدثون لنقديم ما يرونه من افتراضات للإجابة عن

هذه التساؤلات طالبين من القارىء أن يعمل عقله وأن يسنفى قلبه فى الوقت نفسه لاختبار صحة هذه الفروض من فسادها.

هل الانحياز إلى مصلحة المسلمين وإن خالفت ظاهر النصوص خروج على مقنضى الايمان؟ وهل الأخذ بالمعقول وإن خالف المنقول تحرر من رغبة الشريعة بأكملها؟ هذا هو السؤال الأول. والاجابة عن هذا السؤال عند المحافظين من فقهاء النقل وأهل السلف بالايجاب طبعاً. فالتحرر من النص انحيازاً للعقل أو المصلحة يخرج الانسان من تحت مظلة الشريعة بأكملها لأن الشريعة عندهم مجموعة من النصوص. نجد ذلك واضحاً عند الشافعى إمام أهل النقل وصاحب مقولة أن العلم مصدره الخبر. بل نجده أيضاً عند من يحسبون من تيار العقلانية من الفقهاء مثل ابن القيم والشاطبى. ومع ذلك فقد جدد هؤلاء العقلانيون وأبدعوا فى إقامة صرح عبقرى هائل من الوسائل النصية للموازنة بين العقل والنقل أو بين المتغير والثابت . من تلك الوسائل قاعدة سد الذرائع وتخريج المناط وتحقيقه فضلاً عن الوسائل المنطقية مثل تخصيص العام وتقييد المطلق وغيرهما مما لا يتسع له الحديث .

إلا أن من الفقهاء الأقدمين والمعاصرين من واجه المسألة بصراحة وتعامل معها على نحو سافر انحيازاً للمصلحة الاجتماعية دون تردد أو

تكلف باصطلاح وسائل أصولية لتبرير هذا الانحياز. من الفقهاء
الأقدمين الذين ساروا على هذا الدرب نجم الدين الطوفى الذى عرضنا
لآرائه فى حديث سابق. ومن المحدثين الامام محمد عبده الذى قال
بتخصيص المغفول للمنقول فى حالة المعارض وتعذر النوفيق.

على أن أجنس المعاصرين الذين تناولوا المسألة منحازين للعقل
والمصلحة بوضوح دون أن يروا فى ذلك مساسا بالايمان هو فضيلة
الشيخ محمد مصطفى شلبى فى رسالته عن نعليل الأحكام. وإذ يفرق
فضيلته بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات يقول : «فمن المعلوم أن
العبادات قصد بها الشارع منا أولا وأخرا الامتثال ، ولا دخل لاعتبار
المصالح فيها» (ص ٢٩٦) . ويبين لنا أن الشارع توسع فى بيان العلل
والمصالح فى تشريع المعاملات عكس العبادات وهذا تنبيه منه سبحانه
وتعالى إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسبر بمعاملاتنا فى وادى المصالح،
ولا نجمد على المنصوص الذى ربما ورد لمصلحة خاصة ولطائفة خاصة
وبأقلهم خاص ولرمن خاص» (ص ٢٩٦ - ٢٩٧). إقرار صريح سافر من
أحد الشيوخ الأجلاء تردد فى رحاب جامعة الأزهر فى الأربعينات يعلن
نسبية التشريع الإسلامى فى مجال المعاملات وارتباطه بخصوصية
المصلحة والمجتمع والزمان والمكان، وهذا قول يخشى الكثيرون عواقب
ترديده اليوم تحسبا للاتهام بالكفر واتقاء لدعاوى التفريق بين المرء
وزوجه.

على أن شيخنا لا يطلق هذا القول دون قيد بل ينسب الى الآخرين
تفرقة بين أحكام المعاملات التي تدور مع المصلحة والعقل، وتلك التي
يوجد بها قدر من التعبد. فالأولى تتغير بتغير المصالح ومقتضيات
العقول والثانية ثابتة لارتباطها بالتعدد . فما ظهر فيه التعبد من أحكام
المعاملات وجب التسليم به والوقوف مع النصوص. ولكن شيخنا لا يقدم
لنا كما لم يقدم غيره معيارا قاطعا فارقا بين أحكام المعاملات التعبدية
التي يائث من ينزكها، وأحكام المعاملات غير التعبدية التي تدور مع
المصلحة، وإنما يقتصر على تقديم عدد من الأمثلة لأحكام المعاملات
التعبدية دون أن يوضح ما هو المعنى الحاكم لهذه الأمثلة وغيرها، أى
دون أن يبين لماذا كانت هذه الأحكام بالذات دون غيرها أحكاما تعبدية.
من قبيل ذلك . الذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول،
والفروض المفدرة في المواريث، وعدد الأشهر في عدة الطلاق والوفاء.
فهذه الأمور كما يقول الشيخ «قد فهمت الحكمة فيها إجمالا ولكن
التفصيل عجزت العقول عن ادراكه» (ص ٢٩٧) ولكن هناك أسئلة
جوهريّة لا نجد اجابة عنها ولا بد أن نلج في طلب هذه الاجابة. منها
لماذا كانت هذه الامور بالذات احكاما تعبدية دون غيرها من أحكام
المعاملات؟ ولماذا نتغافل عن أوجه الحكمة المعلنة في تشريع هذه
الأحكام ولا نطبق عليها مبدأ النسبية الذي طبقه البعض على غيرها من

أحكام المعاملات؟ يقول المؤلف : «فلا يقال من جعل نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى هو أنه مكلف بالانفاق على زوجته وأولاده وأما هي فلها زوج ينفق عليها.. كما لا يقال إن المقصود من العدة الوقوف على براءة الرحم، فلا داعى للانتظار هذا الزمن الطويل اذا تيقنا بالبراءة» (ص ٢٩٧) مرة أخرى نواجه بمنهج النهى عن التساؤل والنهى عن طلب اجابة شافية.

ويلاحظ القارىء أن بحثنا عن العقل فى هذا الحديث والأحاديث السابقة كان محصورا فى دائرة الفقه وأحكام المعاملات دون أن يمتد الى دوائر أخرى لا نقل أهمية من دوائر النسق الفكرى الاسلامى وهذا صحيح، وصحيح أيضا أنه من غير العلمى ومن غير العلمى سواء بسواء أن نفصل بين الفقه ويمثل الجانب القانونى من التراث الاسلامى، وبين الجوانب الفلسفية والفكرية الأخرى لهذا التراث ، وانما هى الرغبة فى اطفاء حريق اشتعل فى الأطراف وبدأ يمتد الى قلب حركة التقدم فى المجتمعات الاسلامية. حريق أشعله العامة والفوغاء ومهد له بمنهجهم الفكرى الفقهاء السلفيون من أهل النقل والإلتفات عن العقل.

فليس غريبا على القارىء ذلك الضوء العقلانى الباهر الذى أضاء به المتكلمون وخاصة المعتزلة جوانب الحياة الفكرية الاسلامية . وليس

غريباً عليه أيضاً أن الجدل والحوار بين المعتزلة وهم أهل العقل والتجديد والاشاعرة وهم من أهل النقل والمحافظة قد ترك بصماته الواضحة على مختلف تيارات الفقه والقضايا التي نعرض لها الفقهاء، وإن كان هؤلاء أكثر انحيازاً لفكر الأشاعرة بحكم أن النقل هو أغلب صناعتهم وبضاعتهم. ويذكر لأبي حنيفة إمام أهل الرأي وصاحب منهج الاستحسان والتشدد في قبول الحديث أنه تتلمذ مبكراً في حلقات علم الكلام ومجادلات المعتزلة، لذا اتسم فقهه بالتححرر والعقلانية ومراعاة الاعتبارات العملية.

بل إن منهج المتكلمين المعتزلة - وهم أئمة العقلانيين الإسلاميين - قد ترك تأثيره في مجال معرفي قد يحسب الكثيرون أنه بمنأى عن التأثيرات الفكرية العقلانية وهو علم التفسير، فقد يبدو للوهلة الأولى أن علم تفسير القرآن الكريم هو أكثر العلوم الإسلامية التصاقاً بالنص مادام موضوعه يدور حول إيضاح المدلول اللغوي للنص القرآني، ولكن الأمر فيه تفصيل أكثر من ذلك بكثير. إذ يقسم دارسو تاريخ الفكر الإسلامي علم التفسير إلى تفسير الرواية وتفسير الرأي. فالأول يعتمد على رواية مفسر عن مفسر وصولاً إلى بعض الأحاديث المنسوبة للرسول (صلى الله عليه وسلم) تفسيراً لبعض آيات القرآن الكريم، وتاماً مثلما كثر الوضع في الأحاديث، كثر الوضع والاختلاق في

تفسيرات الرواية، وهى التفسيرات التى بردها كثير من أئمة المنابر على مسامع العامة اليوم، يشعلون بنرديدهم للروايات المرجوحة واشاعتهم للاسرائيليات لهيب التعصب والانغلاق ومعاداة العقل. (راجع فى تفصيل ذلك كله أحمد أمين، فجر الاسلام، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٩٥ وما بعدها. ضحى الاسلام، ط ١٩٧٩، ص ١٠٦ وما بعدها. ظهر الاسلام ط ١٩٧٧، ج ٢، ص ٣٧ وما بعدها).

‘ وعلى الجانب الآخر كان للمعتزلة الفضل فى اشاعة التفسير بالدراية أى بالرأى وفى اشاعة الفهم العقلانى لكثير من نصوص القرآن الكريم. وأبرز مثال على ذلك تفسير الزمخشري المسمى بالكشاف. فقد بلغ فيه ذروة التفسير بالرأى. وهو بلجاً كثيراً الى المجاز فى تفسير آيات القرآن التى نستعصي على أفهام المفسرين. فهو يفسر قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة» بأن الرؤية بالفؤاد لا بالأبصار. ويفسر قوله تعالى «انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال» بأن الأمانة هى الطاعة. ويقول عن قوله تعالى «لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً منقاداً من خشية الله» أن هذا تمثيل وتخيل. «وكذلك فعل فى كل ما بدل على تجسيم الله كاليد والوجه والعرش والاستواء ونحو ذلك فكلها عنده مجاز أو استعارة لا حقيقة لها لأن الله منزّه عنها» (ضحى الاسلام، الطبعة الخامسة، ج ٢، ص ٤٣).

العقلانية اذن منهج مقابل للمحافظة وجد انعكاساته فى كل فروع المعارف الاسلاميه بدءا من علم الكلام وحتى الحديث والتفسير ، وانما كانت هذه الانعكاسات مضبوطة ومحدودة فى مجال الفقه لأنه مجال يتعلق بضبط السلوك وهو أكثر مجالات المعارف محافظه وعزوفاً عن التجديد. ومع ذلك لم يسلم هذا المجال بقدر أو آخر من تأثير الاتجاهات العقلانية كما سبق وأوضحنا.



ونأتى فى ختام القول الى التساؤل الثالث : هل من سبيل الى نقطة للالتقاء بين أهل العقل وأهل النقل وفاء لمسئولية كبرى فى تجاوز محنة العقل الاسلامى ودفع المجنمات الاسلاميه قدما الى الأمام؟
أحسب أن هذا الالتقاء واجب وضرورى وممكن ، هو واجب وضرورى لأننا لا نملك ترف المعارك الفكرية التى نصب فيها حلقات الشجار الثقافى، والثوب العقى للوطن مهلهل وغلما نه الجهلاء يهيمنون فى الطرق بالسلاح دفاعا عن عقيدة غائبة. وهو ممكن ان خلصت النيات فى طلب الحق والحقيقة وخلصت القلوب فى طلب الايمان النقى وخلصت الأهواء من نوازع السياسة. اننى لا أدعو أحدا للتخلى عن مواقف الفكرية طلبا لمصالحة ثقافية تغلق الجروح على أسبابها ، وانما ادعو الجميع الى المراجعة المخلصة، أدعو أهل النقل الى أن يعقلوا

الواقع ومتغيراته وأهل العقل الى أن يعقلوا النص ومتطلبات الايمان فيه ولا يمكن أن يكون الايمان نقيض العقل والحرية والتقدم.

★★★

فى افصح واضع عن الوجه العقلانى للمؤسسة الدينية الرسمية كانت مقالة الدكتور محمد ابراهيم الفبومى بعنوان : « الاجتهاد ضرورة دينية واجتماعية » (الاهرام، ١٩ يناير ١٩٩٧، ص ١٠) والأطروحات التى يقدمها الكاتب لا نملك ازاها إلا التأييد والإكبار، ونحن نتفق مع الكاتب فى قوله « ان الفقه يمثل لنا طابعا حقيقيا للتفكير الاسلامى الخالص الذى لم يتأثر بمؤثرات أجنبية»، ولكنه تسليم لا بخلو من تحفظات حيث تأثرت نشأة جميع العلوم والمعارف فى المجتمعات الاسلامية بما فيها علم الفقه بحركة الاحياء العقلى العام فى ذلك الوقت والتى تأثرت بدورها بما كانت تموج به المنطقة من تيارات فكرية أصيلة ووافدة. ولهذا الحديث تفصيله فى موضع آخر. على أن أهم ما ورد فى هذا الحديث على حد فهمنا هو رصد المؤلف لحقيقة نسبية النشاط الفقهى من ناحية وتتبعه لظاهرة التدهور الثقافى فى هذا المجال من ناحية أخرى. ولا يسعنا إلا أن نتفق مع الكاتب بل ونتحمس لما اقترحه من بداية طريق التجديد بما اسماه من رفع الحواجز القائمة وتوسيع الحدود الضيقة بين رجال الفقه ورجال القانون ، ولنقل بين أهل النقل

وأهل العقل ، والمنهج الذى يفتρχه الدكتور الفيومى هو منهج عقلانى خالص وهو «دعوة الفقهاء ورجال القانون ليقوموا بتتبع المسائل الفقهية تتبعا موضوعيا تاريخيا فى تطورها فى القرون المتوالية»، أى أنه يدعونا الى دراسة للتاريخ الاجتماعى المقارن للفقه الاسلامى، وهى الدعوة نفسها التى ردها صاحب رسالة تعليل الاحكام إبان توجهه العقلانى المبكر، اذ يقول فى مقدمة رسالته «ولقد أثرت طريقة البحث التاريخية، لما هو معروف ان كل علم كائن حى وليد الهيئة الاجتماعية يتأثر بمؤثراتها فينمو بنموها ويتطور معها ويجمد عند جمودها» (ص ٧).

وهذا المنهج هو جوهر العقلانية فى دراسة النصوص الفقهية، انه يخلع عن عقل الأمة الجمود والتعصب والتقليد ويؤكد قيمة نسبية المعارف وأدوات التنظيم الاجتماعى ومناهجه؛ هذه النسبية التى بدون ادراكها يتعذر على الأمم والشعوب احداث انعطافات تحررية فى تراثها العقلى يقوم على التوفيق بين الأصالة والمعاصرة والعقل والنقل والتجديد والتقليد فى ظل سيادة منهج التسامح الفكرى الذى عرفه المسلمون الاوائل. فهل من رجال ينهضون بالتبعات الثقالة وفاء لحق الدين والوطن !!! .

الفصل الحادى عشر

المرأة فى التراث . التمييز ضد النساء . قراءة فى ثقافتنا الإسلامية ونظامنا القانونى .

إن مجرد طرح السؤال المتعلق بحقوق المرأة أمر يحتاج إلى وقفة ومناقشة. لماذا يثور الحديث بل وتحتدم المعارك حول حقوق المرأة الاجتماعية والسياسية والقانونية فى حين نعتبر حقوق الرجل أمرا مسلما به لا يدور عنها حديث أو حوار وكأنها من قبيل البديهيات. .
والإجابة معروفة بطبيعة الحال ولكنها واجبة الاثبات فى مقدمة هذا المقال، أنه لاسباب تاريخية لا داعى للخوض فيها عانت المرأة فى كل المجتمعات قاطبة من صور متعددة من الظلم والقهر الاجتماعى وانعكاسات ذلك القهر من الناحية القانونية.

ولكن ما يلاحظه المتأملون فى حركة موجات الحضارة عبر التاريخ صعودا وانحدارا أن شأن المرأة يعلو ونكتسب مكانة اجتماعية

متساوية مع الرجل فى أوقات الازدهار الحضارى والثقافى وفى ظل النيارات الفكرية التى تعلّى من شأن العقل والإنسان فى المجتمع، والعكس صحيح عندما تنتشر دعوات القهر وغيبة العقل واتباع الخرافة يتدهور شأن المرأة فى المجتمع حتى تصل إلى مكانة مشابهة لمكانة الرقبى.

ولا نريد أن نفرط فى عقد المقارنات التاريخية، ولكن الدارسين لتاريخ مصر الفرعونية سرعان ما يستوقفهم ذلك الفارق الهائل فى المكانة الاجتماعية والاهلية القانونية للمرأة الفرعونية فى العصرين الفرديين ومكانتها الاجتماعية وأهليتها القانونية فى العصرين الاقطاعيين. وفى عصر الازدهار الفردى كانت المرأة المصرية تتمتع بمكانة اجتماعية مساوية للرجل وبأهلية ابرام جميع التصرفات القانونية كاملة غير منقوصة. وعلى العكس من ذلك تماماً كان الأمر فى عصور التدهور الاقطاعى وبعد فتح مصر بواسطة جيوش الاسكندر عام ٣٣٢ ق.م. بل ان المتأمل لرسوم المرأة على المعابد الفرعونية لابد أن يتوقف أمام تلك الرسوم التى ترجع إلى العصور الفردية حيث تظهر قامة المرأة مساوية تماماً لقامة قرينها الرجل، فى حين أن الرسوم التى ترجع إلى العصور الاقطاعية تظهر المرأة إلى جانب الرجل متضائلة منزوية بقامتها القصيرة فى مواجهة القامة الهائلة للرجل، والدلالة الاجتماعية والثقافية لهذه الرسوم واضحة للعيان.

وعلى عكس ما تروج له بعض جماعات الاسلام السياسى عن غير علم من ضرورة حجب المرأة عن المجتمع ووضعها أسيرة جذران أربعة منقبة محجوبة عن المجتمع والثقافة والفكر فى إطار بعض الوظائف الطبيعية البيولوجية ، على عكس كل ذلك يشهد تاريخ ازدهار الحضارة الاسلامية بمكانة سامية للمرأة تكاد لا تعدلها مكانة فى النظم الاجتماعية الاخرى المعاصرة لها . وإذا كنا نسلم ويسلم معنا الباحثون فى العلاقة بين الحضارة والقانون بأن النظام القانونى للمرأة فى المصادر الاولى لعالم الاسلام الحنيف وهى القرآن والسنة وهو نظام على درجة راقية من النضج والانسانية كادت فيه المرأة تتساوى مع الرجل وتساوت معه فعلا فى جانب العبادات وفى أغلب مسائل المعاملات، هذا النظام القانونى الراقى الذى هو بكل المعايير ثورة قانونية إنما جاء انعكاسا لحضارة عظيمة بشر بها الاسلام.

وبعبدا عن تقرير أن المرأة كلها عورة وأن الشيطان هو ثالث اجتماع الرجل بها فإن تاريخ المرأة فى صدر الاسلام يشهد لها بمكانة اجتماعية وفكرية رفيعة لا تدانيها مكانة كثيرات من نظيراتها اليوم. فيحدثنا المرحوم الدكتور حسن إبراهيم حسن فى مؤلفه الثقة عن تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى أن النساء العربيات كن فى عهد الخلفاء الراشدين يختلطن بالجمهور ويسمعن خطب الخلفاء

ويحضرن المحاضرات التى كان يلقيها على بن أبى طالب وعبدالله بن العباس وغيرهما. واشتهر من نساء العرب فى ذلك العصر عائشة أم المؤمنين التى أسهمت بسهم وافر فى الفقه ورواية الحديث والفتيا والادب والتاريخ والنسب وقادت جند المسلمين يوم الجمل، وأسماء بنت أبى بكر وعكرشة بنت الأطرش التى اشتركت فى الحرب بين على ومعاوية. ومن شهيرات نساء العصر الاموى أم البنين زوجة الخليفة الوليد بن عبد الملك وقد اشتهرت بالفصاحة والبلاغة وقوة الحجة وبعد النظر وكانت لها مكانة ملحوظة فى قصر الخليفة الوليد الذى كان يستشيرها فى مهام أمور الدولة. وكانت عائشة بنت طلحة بن عبيد الله من النساء اللاتى نبغن فى الأدب وأيام العرب والنجوم.

هؤلاء وغيرهن من نساء العرب فى صدر الاسلام خير شاهد على أن المرأة المسلمة كانت تمارس دورها الاجتماعى إلى جانب الرجل قامة بقامة ورأساً برأس. ولم يبدأ تدنى وضع المرأة العربية إلا فى عهد الوليد الثانى الذى أدخل كثيراً من العادات البيزنطية فى البلاط واتخذ الخصيان أمناء فى قصره. وكان الاغريق أول من سن تلك السنة السيئة وتفاقمت الأمور عندما تعرض العالم العربى بأكمله لغزوات كاسحة من حاملى التراث البيزنطى «العثمانيين» فنقلوا معهم تلك النظرة السفلية للمرأة وتحولت المرأة العربية منذ بداية القرن السابع عشر إلى عورة تحفظ بعيداً عن الأعين فى أقفاص اللذات مع الخصيان والاغوات.

لا لم تكن المرأة فى صدر الاسلام بالمنزوية المحجوبة المنقبة، ولا كان المجتمع الاسلامى وقت ازدهار حضارته ينظر إلى المرأة هذه النظرة المتدنية التى يحاول البعض شمولها بها اليوم، ولا كان المجتمع الاسلامى كما يحاول البعض أن يصوره مجتمعا يتصدره الرجال وتتخفى فيه النساء، ويصور لنا الجاحظ العلاقة بين الرجال والنساء فى صدر الاسلام أبلغ نصوير كما هو ثابت فى رسالة القيان (ص ٥٦ - ٥٧). إذ يقول :

«فلم يكن بين رجال العرب ونسائها حجاب، ولا كانوا يرضون مع سقوط الحجاب بنظرة الفلته، ولا لحظة الخلسة دون أن يجتمعوا للحديث والمسامرة ويزدوجوا فى المناسمة والمشافعة، ويسمى المولع بذلك من الرجال الزير المشتق من الزيارة. وكل ذلك بأعين الأولياء وحضور الأزواج. ولا ينكرون ما ليس بمنكر إذا أمنوا المنكر... فلم يزل الرجال يتحدثون مع النساء فى الجاهلية والاسلام حتى ضرب الحجاب على نساء النبى (صلى الله عليه وسلم) خاصة، ثم كانت الشرائف من النساء يقعدن للرجال للحديث ولم يكن النظر من بعضهم إلى بعض عارا فى الجاهلية ولا حراما فى الإسلام».

ومن عجب أن يخرج علينا اليوم من كهوف التاريخ اناس ينتمون بفكرهم إلى العصور الفرعونية الاقطاعية وإلى التقاليد البيزنطية

والعثمانية يريدون اسدال النقاب على عقل المرأة وعلى دورها فى المجتمع قبل أن يسدلوه على وجهها زاعمين أنها تعاليم الاسلام وهو مما يزعمون براءء. وإن شئنا الصراحة والوضوح فإن القضية ليست هى موقف الإسلام من المرأة وإنما هى موقف منظومة فكرية وثقافية تخص مصالح اجتماعية وسياسية من قضية المرأة. وليس الهدف الآن هو الدخول فى جدل فقهي حول ما إذا كانت نصوص مصادر الشريعة المتعلقة بالمرأة مساوية بينها وبين الرجل أو تميز بينهما ولكننا ننبه إلى مجموعة من الادوات المنهجية التى لابد أن نعيها جيدا عند مناقشة موقف الاسلام من المرأة وأهم هذه الادوات أن حقوق المرأة وواجباتها فى الاسلام يجب أن ينظر إليها بالنظر إلى السياق الاجتماعى والثقافى الذى أقرت فيه هذه الحقوق والواجبات تماما مثل موقف الاسلام من الرق كنظام قانونى واجتماعى ومثل موقفه من سهم المؤلفة قلوبهم ومن الجزية المفروضة على غير المسلمين . فكما أنه لا يزعم احد حتى من اشد الاسلاميين التصاقا بحرفية النصوص بمشروعية الرق فى عالم اليوم لأن الاسلام كان يهدف إلى تحرير الرق تدريجيا فى مجتمع تعود على هذا النظام، فإنه بنفس هذا المنهج يمكن القول إن الفلسفة العامة للإسلام فيما يتعلق بقضية المرأة هى انعتاق المرأة من تسلط الرجل، وأن النصوص التشريعية قد أخذت الأمر بالتدريج حفاظا على تماسك المجتمع وعدم الانتقال به فجأة من نظام اجتماعى كان يئد الاناث إلى

نظام مناقض يعترف لهن بالحرية المطلقة. ويصح القول ان المبدأ العام في الإسلام أن النساء شقائق الرجال وأنه لهن مثل الذي عليهن بالمعروف وأن الدرجة التي للرجال عليهن هي درجة نسبية محكومة بظروف المجتمع وفكره وثقافته، وأن المبدأ العام هو مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات العامة والخاصة وأن اتجاه التشريع يجب أن يتجه إلى الإزالة التدريجية لمظاهر عدم المساواة غير المبررة بين الرجال والنساء.

نقول ان النظرة المتخلفة والمتسلطة التي يتمسك بها بعض رجال مجتمعنا نحو نسائه هي نظرة رغم اختفائها وراء عباءة الاسلام لا تمت للاسلام تعاليم أو تاريخا أو حضارة من قريب أو بعيد. وإنما هي نظرة تجتزئ لحظات من تاريخ الانحطاط في المجتمع الاسلامي المتأثر بالانحطاط البيزنطي فتتزع عنها صفة التاريخ وسلبية التاريخ لتعممها في شكل مجموعة من القواعد العامة المجردة المنسوبة إلى الاسلام كشريعة واحكام وتعاليم.

بهذا المنهج وحده منهج تاريخية النظم الاجتماعية ونسبيتها وضرورة التمييز بين أصول الشريعة وثوابتها وبين متغيراتها وعدم الخلط بين التاريخ والاحكام، بهذا المنهج نستطيع أن نزيل كل أوجه التعارض المزعومة بين موقف الاسلام من المرأة وبين روح العصر التي

تُلح على إزالة كل أشكال التمييز ضد المرأة وتحض على المساواة بين الرجال والنساء. وتصبح أى دعوة مخالفة لذلك هى دعوة مخالفة لروح الشريعة ذاتها تحكمها أسباب اجتماعية وسياسية فى مجتمع يصير على أن يستمر مجتمعاً رجولياً وفى وقت نكص فيه كثير من الرجال عن متابعة ركب الحضارة.

وثمة أمثلة لا حصر لها على غلبة المصالح الاجتماعية الرجولية على الدعوة إلى قهر المرأة وتمييزها عن الرجل. فلبدلتى من يملك الحجة والبرهان على دليل واحد منفق عليه فى الشريعة يمنع المرأة من تولي القضاء ومع ذلك بصر من لا يتورعون عن الخطأ بن رواهم الخاصة وأحكام الشريعة يصرون على منع النساء من تولي منصب القضاء بحجة انهن نافصات عقل ودين، وما الموقف من تعديلات قانون الأحوال الشخصية عام ١٩٧٩ عنا ببعيد حيث آجازها البعض عند صدورها بسبب موافقتها للتريعة وهاجمها نفس من أيديها بعد تبدل الايام والدول بحجة مخالفتها للشريعة.

والأولى بنا نحن الرجال، والأولى بمشرعينا وأولى الأمر منا أن ننفحص نظامنا القانوني ونظامنا الإداري ونظامنا القيمي داخل المجتمع لنظهر هذه النظم كلها من كل شبهة تسلط أو ظلم أو قهر أو مظاهر من عدم المساواة غير الحميدة. لأننا بذلك نكون أقرب إلى روح العصر الذى نحاول اللحاق به وأقرب أيضاً إلى روح الاسلام فى فهمها.

الصحيح والمستنير. بل إن موقفنا من قضايا المرأة هو الذى سيحدد موقفنا المقدم من كثير من قضايا التطور الاجتماعى كالتعليم والثقافة والصحة العامة وضبط النسل والانتاج والخدمات.

وليس من شك فى أن تركيز بعض جماعات الاسلام السياسى على المرأة ومحاولة النأى بها عن أن تكون عضوا فاعلا فى المجتمع على قدم المساواة مع الرجل هو أمر مقصود لذاته ولغيره. أما أنه مقصود لذاته فلا حاجة بنا إلى تفسيره وإثباته، وأما أنه مقصود لغيره فهو أن هذه الوضعية المتدنية للمرأة والتعامل معها ككائن جنسى كفيلة لو تحققت أن تدخل بالمجتمع كله إلى شرقة التاريخ والحضارة، مجتمع يرى أن ضبط النسل حرام، فينتج سلا ضعيفا مقهورا لا يباهى به يوم القيامة، مجتمع يرى فى الثقافة كفرا وفى الفكر ارتدادا عن جادة الشرع وفى العقل نطاولا عن ارادة الله وفى التسليم والاتكال النجاة كل النجاة.

ومن هنا فإن أى مشروع حضارى للتقدم الاجتماعى لابد أن يضع قضية التحرير الحق للمرأة فى مقدمة أولوياته لأن هذا أمر مقصود لذاته بحكم قيم الحرية والعدل والعقل لأنه أيضا مقصود لغيره إذ لا تقدم اجتماعى فى أى منحى من مناحى الحياة دون تقدم المرأة.

فلنتحرر إذن بإصرار من أيديولوجية القهر التي يرفع لواءها بعض من يحاولون إرهابنا باسم الدين سواء كان هذا قهرا للفكر أو قهرا للحرية أو قهرا لغبر المسلمين أو قهرا للنساء.

إن حضارة اليوم هي حضارة المساواة ونبذ التمييز غير المبرر. وأبرز صور المساواة هي المساواة بين الرجال والنساء. وتحفل صكوك حقوق الإنسان التي وقعت عليها مصر والنزمت أمام المجتمع الدولي بتنفيذها، تحفل بالنصوص التي تؤكد على المساواة بين الرجال والنساء. والمادة الثانية من الاعلان العالمى تجعل التمتع بالحقوق والحريات على قدم المساواة بين الجميع بصرف النظر عن الجنس، وكذلك المادة الثانية من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية التي تلقى التزاما على الدول بتأمين الحقوق والحريات دون نظر إلى الجنس. والمادة الأولى من اعلان القضاء على التمييز ضد المرأة تؤكد أن التمييز يكون بإنكار أو تقييد تساويها فى الحقوق مع الرجل يمثل اجحافا أساسيا ويكون اهانة للكرامة والانسانية.

والمادة الثانية من نفس الاعلان تلزم الدول باتخاذ جميع التدابير المناسبة لالغاء القوانين والاعراف والانظمة والممارسات القائمة التي تشكل نمييزا ضد المرأة ولتقرير الحماية القانونية الكافية لتساوى الرجل والمرأة فى الحقوق.

واتفاقية حقوق المرأة التي اعتمدها الجمعية العامة سنة ١٩٧٩
وصدقت عليها مصر تشجب جميع أشكال التمييز ضد المرأة وتلزم
الدول بانخاذ عديد من التدابير التشريعية والادارية لإزالة كافة أشكال
التمييز .

على أن وفاء مصر بالتزاماتها الدولية وضرورة مواكبتها لروح
العصر واحترام حقوق الانسان بإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة
يطرح على بساط البحث أسئلة ثلاثة هي:

- ما هي مظاهر التمييز المطلوب إزالتها تحديداً؟
- وهل يكفي تأمين حقوق المرأة تشريعيا حتى تمارس هذه الحقوق
فعلا؟

● وماذا عن التوفيق بين التزامات مصر الدولية وبين التزامها
الدستوري بجعل الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع ؟
وهذه كلها اسئلة جوهرية للغاية تحتاج الاجابة عنها إلى حوار جاد
وممتد. ولكن يكفي في هذا المقام أن نشير إلى بعض المبادئ الكبرى
التي تحكم قضية المرأة في مجتمعنا في ضوء الاسئلة الثلاثة
السابقة.

أولا: أنه لبس كل تمييز بين الرجل والمرأة تمييزا مذموما يجب
تجنبه، بل أن بعض صور التمييز بين الرجل والرجل والمرأة والمرأة هي

صور مطلوبة لاعتمادات العدالة والتقدم ، كالتمييز بحسب الكفاءة وبحسب العمل وبحسب الموهبة وبحسب السن وبحسب الأهلية وهذه كلها وغيرها صور معترف بها لمشروعية التمييز فى جميع النظم القانونية القديمة والحديثة. وهناك صور أخرى للتمييز بين الرجل والمرأة ضرورية لا سبيل إلى تجنبها لاعتمادات طبيعية كالفواعد القانونية الخاصة بالضمان والرضاعة والعدة ومزاولة بعض الأعمال الماسة بالآداب العامة وغير ذلك وكل هذه المظاهر من التمييز هى ما اصطلح على تسميته بالتمييز الحميد أو الضرورى أما ما عداه فهو تمييز خبيث مذموم. ويحفل النظام القانونى والاجتماعى المصرى والعربى بكثير من صور التمييز الخبيث بين الرجال والنساء. من ذلك على سبيل المثال ما يتضمنه قانون العقوبات من أن جريمة زنا الرجل لا تقوم إلا إذا وقعت فى منزل الزوجية، فى حين أن جريمة زنا المرأة تتحقق إذا وقعت الجريمة فى أى مكان. ومن ذلك أن الزوج الذى يقتل زوجته وعشيقتها حال ضبطهما متلبسين بالرنا تخفف عقوبته إلى عقوبة الجنحة فى حين لا تتمنع الزوجة التى تقتل زوجها وعشيقتها فى ذات الظروف بنفس التخفيف. وهذه بالمناسبة صور للتمييز بين الرجال والنساء مخالفة تماماً لمبادئ الشريعة الإسلامية ومع ذلك لم يرتفع صوت للمطالبة بإلغائها لمجرد أنها موجهة ضد المرأة.

وثمة صور غريبة للتمييز غير المبرر وغير المفهوم بحفل بها النظام القانونى وتحنويها قوانين وقرارات صدرت فى غفلة من رقابة الرأى العام. من ذلك قرار وزير العمل رقم ٢٣ لسنة ٨٢ الذى يجيز تشغيل النساء ليلا للعمل فى أعمال محددة منها تقشير وفرز الخضراوات وجمع الدم من المجازر وفى المطاعم والبنسيونات وحفلات الموسيقى والغناء. وفى الوقت الذى يجيز فيه هذا القرار تشغيل النساء فى أعمال اللهو والتسلية والاعمال الحقيمة فإن قرارا آخر هو القرار رقم ٢٤ لسنة ٨٢ يحظر تشغيل النساء فى أعمال منتجة كربمة بسبب لا نعلمه اللهم الا احتقار المشرع للمرأة، من ذلك العمل فى صهر المواد المعدنية وفى صنع وإدارة أو مراقبة الماكينات المنحركة، ودبغ الجلود، وتصليح وتنظيف الماكينات المتحركة، وفى صناعة الكاوتشوك. أى أن مشرعنا يدفع نساءنا إلى اللهو والغناء والعمل فى البنسيونات ويحظر عليهن العمل فى مجالات الانتاج وتلك بعض من آثار عصر الحريم والقادينات.

تلك كلها وغيرها بعض صور التمييز القانونى بين الرجال والنساء فى تشريعنا المصرى، ومن بريد المريد ففى مجموعات القانون مزيد من النصوص وفى حلوق رجال القانون مزيد من المارة.

والأدهى من ذلك والأخطر والأمر أن مجرد نأمن القانون لحقوق

المرأة لا يعنى نفاذ هذه الحقوق من الناحية الفعلية. ألم يؤمن الدستور والقانون الحقوق السياسية للمرأة كحقها فى الانتخاب والترشيح، ومع ذلك فإن تمثيلها فى المجالس التشريعية هو أدنى بكثير من نسبة عدد النساء إلى عدد السكان. بل يبدو أن نساءنا من النائبات ينسبن صفتهن النسائية بمجرد جلوسهن تحت القبة ويتركزن حقوق المرأة مهدرة دون دفاع حقيقى عنها.

والأكثر غرابة أن صوت النساء فى الريف المصرى بدلا من أن يكون دعما لحركة سياسية نشيطة أصبح وسيلة يستخدمها وجهاء الريف واعيانهم للتصويت الجماعى لصالح مرشحي العائلات الكبرى. أرايتم معى كيف أن مبادئ الحرية المطلقة حين تطبق فى واقع اجتماعى متخلف تتحول إلى مسخ مشوه !!

ورغم أنه لا يوجد قيد قانونى على نولى المرأة الوظائف العامة فإن موقف قطاعات الدولة يختلف فى ذلك محافظة أو تقدما حسب طبيعة كل قطاع ونكوينه الثقافى، فعلى حين يحظر عليها عرفا تولى وظائف القضاء لأسباب لا علاقة لها بالشريعة، يسمح قطاع متطور على احتكاك يومى بالثقافة العالمية كوزارة الخارجية للمرأة بتولى أرفع المناصب فيها.

والخلاصة اذن ، أنه إذا كانت إزالة كافة صور التمييز القانونى المبرر بين الرجل والمرأة أمرا هاما، فإن مجرد حدوث ذلك لا يكفى لكى

تتنبأ نساؤنا مكاتتهن فى المجتمع على قدم المساواة مع الرجل من الناحية الواقعية : إذ ثمة عوائق فكرية ثقافية واجتماعية تعترض هذا الطريق علينا جميعا أن نزيلها دون كلل أو هوادة لأن ذلك جزء من الفعل الاجتماعى المؤثر لمواجهة قوى الردة الثقافية والحضارية التى تتربص بنا.

ودعوتى لإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة فى نظامنا القانونى وفى حياتنا الاجتماعية هى دعوة لا تقبل التحفظ أو التأجيل، تجد ما يوازرها من اعتبارات التقدم الاجتماعى ومواجهة دعاوى الردة الثقافية، ونجد ما يوازرها من مبادئ الشريعة السمحاء وروحها الحقة والممارسات الاسلامية النقية ولو كره الكاذبون والمزيفون.

فليست قضية المرأة من وجهة نظر الاسلام هى قضية الحمل والعدة ومنع اختلاط الانساب فحسب، وليست قضية المرأة من وجهة نظر الشريعة هى مجرد المباحة بين انفس الرجال والنساء، كما أن اسهام تعاليم الدين فى مسألة المرأة لا ينحصر فى اشتراطات الثوب الذى لا يشف ولا يصف، بل قضية المرأة فى اسلامنا أنهم شقائق الرجال، وأن الجنة تحت أقدام الامهات، وكلهن أمهات، وأن من يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلا نكران لسعيه، ذلك هو الاسلام الحق، فمن هم المسلمون حقا ؟!

الفصل الثانى عشر

القانون وتفاعل الثقافات

فى مصر الحديثة

ملاحظات حول الارهاصات الأولى للتحديث
القانونى فى مرحلة تطبيق الشريعة الاسلامية
مقدمة :

فى القانون والثقافة :

التناول الشكلى لظاهرة القانون باعتباره مجموعة من النصوص
الصماء التى تنطبق على المواقف الجامدة هو تناول ضار اجتماعيا
ومناف للحقيقة العلمية والتاريخية. فهو ضار اجتماعيا لأنه يعزل
نصوص القانون وتفسيرها عن المواقف الاجتماعية المتجددة التى
تضيف فى حركة كل يوم اضافة جديدة الى معنى النص القانونى كما
تصوره المشرع . وعزل نصوص القانون عن تيار الحياة الاجتماعية
المتدفق يحيل هذه النصوص الى شخوص جامدة غريبة تماما عن

الواقع الاجتماعى ومتعالية عليه وهى التى ما وضعت الا لتنظيمه وحكمة
بطريقة عقلانية رشيّدة.

والمنهج الشكلى الحرّفى (بكسر الحاء وفنح الراء) فى فهم
النصوص هو منهج مناف للحقيقة العلمية والتاريخية، تلك التى تنبؤنا
أن القانون باعتباره مجموعة من القواعد التى تحكم السلوك الاجتماعى
والعلاقات الاجتماعية فى مرحلة ما من مراحل التطور الاجتماعى هو
مكون أصيل من مكونات البناء الثقافى فى المجتمع يتأثر بكافة عناصر
هذا البناء ويؤثر فيها كما يتأثر ويؤثر فى مجمل نظام العلاقات
الاقتصادية والاجتماعية فى مرحلة تاريخية معينة.

ولا نريد أن نستطرد فى استعراض فهم الفلاسفة للعلاقة بين
القانون والثقافة أو الوعى الاجتماعى. وانما يكفينّا أن نقرر أن الفهم
العلمى للقانون باعتباره ظاهرة اجتماعية كلية لا يستقيم الا بتناوله
كجزء من ثقافة المجتمع وكجانب من جوانب وعى المجتمع بذاته. وهذا
التناول هو وحده الذى يكفل لمطبّق القانون الفهم الصحيح لنصوص
القانون النافذ ، ويكفل لمنظرى القانون الادراك الحقيقى لمعناه ومغزاه،
ويكفل لعلماء المجتمع فهم القانون فى الماضى والحاضر باعتباره
افصاحا عن ثقافة المجتمع وقيمه.

بهذا الفهم للعلاقة بين القانون والثقافة ، بل وللعلاقة بين القانون
والثقافة فى جانب وعلاقات المجتمع فى جانب آخر، بهذا الفهم سيكون

رصدنا لمسار التطور القانوني في مصر الحديثة، وعلى وجه التحديد في مرحلة الانتقال من الحقبة التقليدية التي سادت مصر حتى بداية حكم محمد علي باشا عام ١٨٠٥ حين استقبلت مصر عصر التنظيم القانوني والقضائي الحديث عام ١٨٨٣ مروراً بمرحلة انتقالية استغرقها حكم محمد علي باشا وعدد من خلفائه من عام ١٨٠٥ حتى عام ١٨٨٣.

مراحل ثلاث لتطور النظام القانوني المصري:

وإذا كان الهدف من بحثنا رصد العلاقة بين القانون والثقافة أي بين القانون والوعي الاجتماعي في مصر الحديثة، فنستطيع لهذا الهدف أن نقسم مسار التطور القانوني في مصر إلى مراحل ثلاث تعكس بالمثل تغيراً نوعياً في نسق الثقافة المصرية في كل مرحلة من المراحل، وهي كالتالي: مرحلة النظام القانوني التقليدي، ومرحلة تجاوز هذا النظام إبان حكم محمد علي، ومرحلة الاطلال على التقنيات الحديثة حتى عام ١٨٧٥م تاريخ التقنيات المختلطة.

المرحلة الأولى - مرحلة النظام القانوني التقليدي:

وهي المرحلة التي استمرت في مصر حتى عام ١٨٠٥ تاريخ ولاية محمد علي باشا حكم مصر. والمصادر الوثائقية المكتوبة التي يمكن الاستئناس إليها لبحث تفاصيل النظام القانوني والقضائي لهذه المرحلة

تبدأ من عام ١٥٣٣ تاريخ أول سجل من سجلات محكمة الباب العالي (المحكمة الكبرى بمصر) وتنتهى بعام ١٨٧٥ تاريخ السجل الأخير وهو ذات تاريخ انشاء المحاكم المختلطة بمصر. وتمسكنا بالاستناد الى المصادر الوثائقية للتعرف على خصائص النظام القانونى وسماته الأساسية انما يرجع الى قضية أصولية نؤمن بها أن التعرف على هذه الخصائص والسمات لا يكفى فيه مجرد مطالعة أحكام القانون وكتابات الفقهاء بل يجب مع ذلك - بل والأهم من ذلك - النظر الى نصوص القانون فى حالة التجسد الواقعى والتطبيق الفعلى على علاقات المجتمع كما هى مصاغة فى احكام القضاء. لأن القانون على المستوى الأنطولوجى «الوجودى» كما هو مدون فى مصادره شىء، وعلى المستوى الجنسيولوجى «المعرفى» حيث يتم التعرف عليه حيا فى أحكام القضاء شىء أكثر تميزا وخصوصية.

ودون الدخول فى تفاصيل شغلت الباحث فى كتابات عديدة سابقة فبوسعنا أن نحدد معالم التنظيم القانونى والقضائى فى هذه المرحلة بالسمات التالية:

(أ) أن الشريعة الإسلامية كانت هى المصدر الرئيسى للقانون ونقصد بالشريعة الإسلامية هنا آراء فقهاء المسلمين فى المذاهب السنية الأربعة، الحنفى، والشافعى، والمالكى، والحنبل. حقيقة أن المذهب

الحنفى كان هو المذهب الرسمى للدولة العثمانية، وهو لذلك مذهب قاضى قضاة مصر أو قاضى عسكر مصر، وهو تركى كانت ترسله الأستبانة كل عام ، إلا أن العثمانيين قد أقرؤا ما كان قد جرى عليه العمل فى النظام القضائى فى العصر المملوكى من تعدد القضاء بتعدد المذاهب الأربعة.

وغنى عن البيان أن تطبيق المذاهب الأربعة على ما بينها من خلافات فى كثير من التفصيلات، ومع غياب ضوابط تحكم حالات التنازع القانونى والقضائى، أدى كما يرصد ذلك المؤرخون الى المساس الجسيم بقيمة اليقين القانونى فى ذلك العصر بحيث أصبح التنقل بين قضاة المذاهب الأربعة ميزة يستند إليها المدعون للبحث عن أيسر الحلول القانونية فى كل مذهب.

ومع التسليم بأن الشريعة الإسلامية على التحديد السابق كانت هى المطبقة بواسطة القضاء الشرعى طوال هذه المرحلة إلا أن هذا القول ترد عليه التحفظات التالية:

أن تطبيق الشريعة الإسلامية كان شاملا لعلاقات القانون الخاص فحسب أى على مسائل المعاملات أما علاقات القانون العام باستخدام الاصطلاحات القانونية المعاصرة، فقد كانت محكومة أما بمجموعة من الفرمانات التى تصدر من السلطان العثمانى أو من الصدر الأعظم أو الوالى التى كانت تنهج نهج المصلحة وحده (وهى هنا مصلحة جهاز

الدولة بالطبع) دون تقييد بردها الى مصدر معتمد من مصادر الشريعة، وكانت فى غالب الأحوال تجد مصدرها التاريخى فى الأعراف الساسانية والسلجوقية السابقة على قيام الدولة العثمانية، أو كانت محكومة بمجرد الارادة التحكيمية للولاة والحكام والأمراء التى لا تدعى سنداً من القانون أو الشرعية. وفى داخل هذه الدائرة من العلاقات المتحررة فى الغالب من قيود القانون كانت تقع سلطة (الامير) فى التعزيز على الافعال غير المقدرة، وغير المقررة عقوبتها شرعاً.

(ب) وازدواجية النظام القانونى فى هذه المرحلة على هذا النحو، هى التى دعت مؤرخاً مثل المقرئى فى كتاب الخطط أن يتحدث عن حكم الشرع الذى يطبقه قضاء الشريعة وحكم السياسة الذى يطبقه الامراء أو حكام السياسة. كما يتحدث المقرئى عن النمو المتولد للقضاء الثانى على حساب القضاء الأول، وهى ظاهرة من وجهة نظره مستنكرة بطبيعة الحال، فيتحدث عن السياسة المقابلة للشرع قائلاً: «وهى لفظة شيطانية لا يعرف أكثر أهل زماننا اليوم مصدرها ويتساهلون فى التلفظ بها» ويشكو من نمو قضاء الحاجب الذى يطبق احكام السياسة دون احكام الشرع لأنه اصبح يقضى بين كل عظيم وحقير من الناس.

وما لم يدركه المقرئى من تفسير لهذه الظاهرة هو أنه حيث ساد

التقليد على التجديد فى الفقه الاسلامى اذ أُغلق باب الاجتهاد، فى القرن الرابع الهجرى، فإن القضاة المقلدين كانت تعوزهم المناهج العقلية الملائمة للامتداد بالحكم القانونى الثابت ليتواءم مع الواقع الاجتماعى المتجدد، ومن هنا كان من قبيل الحتمية الاجتماعية أن يظهر الى الوجود نظام قضائى مواز للنظام الشرعى (هو نظام قضاء الأمراء) يقوم على تطبيق نسق من المعايير مواز للنسق التقليدى الشرعى وهو احكام السياسة لحكم علاقات واقع متغير لأن النصوص كما علمنا الشهرستانى «متناهية والوقائع غير متناهية والمتناهى لا يخكم غير المتناهى».

وكان من الممكن لو لم تكن قيمة المحافظة وبقاء الحال على ما هو عليه هى القيمة الغالبة على العقل السياسى فى الدولة الإسلامية المتأخرة، كان من الممكن وقد توطدت أركان الدولة وغابت عنها تهديدات الخارج التى دعت الى اغلاق باب الاجتهاد، أن يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه ايدانا بعملية ممتدة خلاقة من المواءمة بين الحكم الفقهى التقليدى، والواقع الاجتماعى المتجدد على غرار حركة التجديد والابداع القانونى التى تمت فى الامبراطورية الرومانية منذ القرن الأول قبل الميلاد اثر انفتاح روما على ثقافات البحر المتوسط، أو اثر العملية التى تمت فى أوروبا بدءاً من القرن الثانى عشر وكانت ايدانا بتنقيح القانون الرومانى ليخرج علينا فى شكل التقنينات الاوربية النافذة فى العصر

الحديث، وكان من الممكن هذا أو ذاك لولا تغلب اعتبارات التقوقع الثقافي على الانفتاح الثقافي أو اعتبارات التقليد على التجديد واعتبارات المحافظة على التقدم وهى سمة ثقافية لعصور الانحطاط والتدهور .

(ج) أما عن النظام القضائى فى تلك المرحلة فقد تحددت ملامحه تأثرا بالنظرية الاسلامية فى نظام القضاء من ناحية وبنظام الالتزام العثمانى الذى كان سائدا فى الوظيفة عامة من ناحية ثانية. فمن حيث الشكل ساد تنظيم القضاء على أساس فكرة الاستخلاف المعتمدة فى الفقه الاسلامى. فالقضاء أو اقامة العدل من الاختصاصات الاولى للخليفة يستخلف فيها من يشاء من عماله والذى له بدوره أن يستخلف من يشاء من قضاة الاقليم أو من قضاة المسائل (الاختصاص المكاني والاختصاص النوعى). وتبعاً لذلك كان السلطان يستخلف فى ولاية القضاء فى العاصمة العثمانية أحد كبار الشيوخ من الهيئة الاسلامية التى يرأسها شيخ الاسلام يسمى قاضى القضاة، وكان هذا المنصب كما تخبر الوثائق يباع نظير مبلغ كبير من المال يدفع للباب العالى يسمى مال الكشوفية الكبرى ، ويقوم قاضى القضاة بتحصيل هذا المبلغ وما يزيد عليه من قضاة الاقاليم الكبرى والذين كان بينهم قاضى عسكر مصر بالإضافة الى اثنى عشر قاضيا فى القاهرة وحدها

يختص كل منهم بحى من أحيائها ويحصل منهم على مال معلوم. وهؤلاء بدورهم يقومون ببيع نيابات القضاء لقضاة ونواب النواحي والقرى والنجوع. ولم يكن القضاء على تسلسلهم الهرمى يحصلون على راتب من الدولة بل على العكس كانوا يدفعون للدولة مقابل حصولهم على مناصبهم واستمرارهم فيها ويقومون بالتعيش من حصيلة الرسوم القضائية ومن الرسوم التى يتقاضونها أو يتقاضاها نوابهم على ابرام التصرفات القانونية.

تلك، فى نظرة بانورامية سريعة، هى الملامح العامة لتنظيم القضاء الشرعى فى مصر العثمانية، وهى نظرة لا تتوقف عند التفاصيل والمسائل الفنية القانونية ولكنها تلقى الضوء الخاطف على سمات النظام القضائى الذى يأخذ من الفقه الاسلامى بفكرة الاستخلاف ويأخذ من التقاليد العثمانية بمبدأ بيع الوظائف بعقد الالتزام الذى يشبه فى كثير من أحكامه عقد المعاولة.

والى جانب القضاء الشرعى الذى انعقد اختصاصه أساسا فى المنازعات المالية ومنازعات الأحوال الشخصية ومسائل الحدود والتحقيق فى جرائم التعازير التى يحيلها اليها الوالى لجرد التحقيق فيها، الى جانب ذلك فإن الكم الأكبر من المنازعات القانونية كان متروكا اما لحاكم الأمراء التى لا تلتزم بأراء الفقه الاسلامى وإنما تتبع أوامر تعسفية تصدر من ممثلى الجهاز الادارى فى مصر العثمانية، على

اختلاف مرانبيهم. فتشهد وثائق مصر العثمانية وكتابات المؤرخين على أنه الى جانب المحاكم الشرعية وجد نوع آخر من القضاء يمكن أن نطلق عليه اسم القضاء الزمنى أو قضاء الامراء أو قضاء السياسة على حد تعبير المقريزى وهو يفصل فى القضايا غير مقيد بقواعد الاثبات أو القواعد الموضوعية للشرعية، مثل محكمة بيت المال ومحكمة الدفتردار، والسلطة الجنائية فى التعزير التى كان يتمتع بها الوالى وموظفوه من أمثال محتسب الأسواق والسناجق وكشاف الأقاليم، وهذه كانت سلطة متحررة من كل اعتبارات وقيود الشرعية الجنائية.

ومن الطبيعى أن هذا النظام القضائى التقليدى المتحفظ كان يصلح لحكم العلاقات الاجتماعية فى بنية مغلقة الثقافة تقوم على أساس من اعتماد التجزئة الاجتماعية وتقسيم المجتمع الكبير الى كيانات اجتماعية فرعية منفصلة على ذاتها (الطوائف والملل والحارات والقرى) تندر الروابط الاجتماعية والقانونية فيما بينها وتقوم العلاقات الاجتماعية داخل الجماعات الفرعية على أساس من سيادة سطوة العرف والتقاليد أكثر من سيادة قواعد القانون التى تخميها الدولة.

والمشاهد من تتبع مسار تطور التاريخ الاجتماعى المصرى أنه عندما بدأت التحولات الاجتماعية الرأسمالية تدق أبواب المجتمع المصرى فى أواخر القرن الثامن عشر كشف نظام القضاء الشرعى

الاجتماعية المتلاحقة.

والأمر الذى نود أن نؤكد عليه هو تسليمنا بوجهة النظر القائلة بأن التحولات الاجتماعية فى تاريخ مصر الحديث لا تبدأ بالحملة الفرنسية وما أحدثته من هزة عقلية بالمجتمع نتيجة للاحتكاك المفاجئ بين الثقافة المصرية والثقافة الأوروبية ولم تبدأ أيضا بعصر محمد على باشا لما أحدثه من تحولات اقتصادية واجتماعية وفكرية ذات طابع جذرى فى الحياة المصرية إذ أن التحولات الاجتماعية والثقافية فى حياة الشعوب ليست نتيجة حدث واحد ينعطف بمسار التاريخ بل الأصح أنها نتيجة لتغيرات اجتماعية هادئة قد يكون هذا الحدث الواحد نتيجة مباشرة لها أو كاشفا عن تأثيراتها المتتالية أو معجلا بهذه التأثيرات.

لذلك فنحن أكثر تسليما بوجهة النظر الشائعة والتي يمثلها بيتر جران والتي ترى ان ارمصاصات مغادرة مصر لحقبة التنظيم الاجتماعى للعصور الوسطى واطلالها على مشارف العصر الحديث بألياته ونظمه انما بزغت فى المجتمع المصرى مع حلول القرن الثامن عشر، حتى انه لم يأت على مصر عام ١٧٦٠ الا وكانت هناك تراكمات لأحداث محلية ودولية تدفع المجتمع المصرى قدما نحو مرحلة جديدة من مراحل تاريخه الاجتماعى والثقافى. ففى الداخل تعاظمت ظاهرة تحلل البنية السياسية للمجتمع بفعل تآكل القوة العسكرية للمماليك نتيجة للصراعات

العسكرية المتتالية، وواكب ذلك ما شهدته فترة ما بعد انتفاضة على بك الكبير (اللى كانت صحوة الموت للنظام المملوكى كله) من تدفقات رأسمالية هائلة أتى بها التجار الأجانب الوافدون على مصر من المغرب العربى ومن جنوب أوربا خاصة الفرنسيون لاستثمار أموالهم فى مجتمع أصبح يشكو من فراغ حقيقى لمواقع القوة الاقتصادية.

والتأمل فى المصادر التاريخية لهذه المرحلة (أواخر القرن الثامن عشر) سرعان ما سيلحظ ظهور التراكم الرأسمالى لدى طبقة التجار والمستثمرين الأجانب فى ظل نظام قانونى ملائم من الامتيازات الأجنبية. وسرعان ما سيلحظ أيضا ارتباط الطبقة الوسطى المصرية بعلاقات تجارية معقدة مع الجاليات الأجنبية.

وكان طبيعيا مع هذه التغيرات الاجتماعية التى استجدت فى بنية المجتمع المصرى أن يتغير مضمون العلاقات القانونية فى ذلك الوقت فظهرت فى سجلات المحاكم الشرعية لأول مرة منازعات وتصرفات من النوع الذى يمكن ان يطلق عليه اسم القضايا الرأسمالية.

وقد برز على تغير المضمون الاقتصادى للقضايا المعروضة أمام القضاء الشرعى وعلى نمو حجم الطبقة الوسطى التجارية فى المجتمع المصرى أن أصبح هيكل النظام القضائى التقليدى الذى يقوم على فكرة الاستخلاف وعلى تعيش القضاة من الرسوم القضائية عاجزا عن القيام

بوظيفته على وجه رشيد فى المجتمع الجديد. وتمثل ذلك فى استئراء ظاهرة الفساد فى القضاء الشرعى حتى أصبحت ظاهرة يؤرخها مؤرخو المرحلة ويرضدها الرحالة ويشكو منها المتقاضون. كما تمثل ذلك أيضا فى عجز النظام القانونى الموضوعى (الأراء التقليدية للفقهاء الاقدمين) عن مسايرة الواقع الاجتماعى المتجدد لغلبة طابع التقليد على التجديد وعدم الاجتهاد وتولى القضاء من هو غير أهل له.

أما عن استئراء الفساد فى النظام القضائى فهو أمر ساعد عليه التنظيم القضائى نفسه الذى يقوم على شراء المناصب القضائية واستعادة ثمنها من المتقاضين. هذا التنظيم الذى كان صالحا جزئيا فى مجتمع بسيط العلاقات أصبح مدعاة للفساد والافساد فى مجتمع التراكم الرأسمالى.

وأما عن عجز القانون الموضوعى عن حكم عدد من العلاقات الاجتماعية المستجدة فقد ظهر أكثر ما ظهر فى مجال المعاملات، اذ نتج عن كثرة الأموال وانتشار الشركات أن انتشرت عادة الاقراض بالربا الأمر الذى دفع القضاء الى مسايرة هذه العادة عن طريق اللجوء الى الحيل الشرعية المعقدة لإبرام واضفاء الشرعية على التصرفات التى تتطوى على الربا، وهذه على كل حال أمور لا داعى للتفصيل فيها الآن.

المرحلة الثانية : محمد على باشا : (التنمية وقضاء المجالس)

هل حكم محمد على باشا على مصر - عام ١٨٠٥ - والنظام القانونى المصرى يشهد تناقضا واضحا بين الأطر القانونية والقضائية النافذة، وبين الواقع الاجتماعى المتجدد. فكانت ضرورة اصلاح النظام القانونى والقضائى مهمة تفرض نفسها بإلحاح على الحكم الجديد، بل ان السياسات الجديدة لمحمد على والهادفة الى احداث تنمية اجتماعية واقتصادية رأسمالية تقوم على احتكار الدولة ، هذه السياسة جعلت من مسألة تحديث القانون والقضاء أمرا فى غاية الإلحاح .

وبوسعنا لاهداف البحث أن نقسم قواعد القانون الموضوعى فى ذلك الوقت إلى قسمين رئيسيين وفقا لنمط العلاقات الاجتماعية محل التنظيم. الشق الأول يتعلق بالعلاقات الاجتماعية التقليدية كمنازعات الأسرة والأحوال الشخصية وجرائم الاعتداء البسيطة والمنازعات القليلة الأهمية وهذه شأنها تركت لتخضع للتنظيم القانونى للشريعة الإسلامية . والجديد الذى أدخله محمد على فى هذا الصدد أنه ألغى تعدد المذاهب الإسلامية فى القواعد القانونية المطبقة وجعل المذهب الحنفى هو المذهب الوحيد المطبق . فمثلا كانت وحدة التركيب الاجتماعى للدولة بحيث يكسبون الولاء للدولة لا للجماعة الفرعية أمرا

ضروريا لبناء الدولة الحديثة، ومثلما كان الاحتكار فى الاقتصاد أمرا ضروريا لبناء الاقتصاد الحديث، كانت الوحدة القانونية أيضا أمرا ضروريا ولازما لإقامة نسق معيارى موحد يحكم المجتمع الموحد الجديد، وبالتالي كان لابد من اعتماد مذهب فقهى واحد يحكم المنازعات.

أما فى مجال الشق المستحدث من العلاقات القانونية والتي استجذت على المجتمع نتيجة السياسة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة فقد سائر محمد على باشا الاتجاه العالمى الذى كان يترسخ فى أوروبا فى ذلك الوقت بالاعتماد على التشريع كأداة للتنظيم القانونى. فتعددت التشريعات التى صدرت فى عهد محمد على باشا والتي تناولت مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والتي استهدفت أساسا وضع الاطار القاعدى للسياسة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة .

فقد أصدر محمد على تشريعات متفرقة بإلغاء الالتزام وبمنح قطع من الأرض على سبيل الملكية الخاصة وهى الأبعاديات وغير ذلك . وكانت هذه هى الارهاصات الأولى لنشأة حق الملكية الخاصة على الأرض الزراعية فى مصر . وفى مجال التنظيم الادارى أصدر تشريعا يقسم البلاد إلى ولايات ومراكز . وفى عام ١٨٢٨ أصدر قانون السياسة نامه بتنظيم السلطة التنفيذية وإنشاء الدواوين .

وفى مجال التشريعات الجنائية الاقتصادية أصدر محمد على عام

١٨٣٠ قانون الفلاح وهو خاص بجرائم الفلاحة وشئون الزراعة وفى عام ١٨٤٤ أصدر قانونا سماه بقانون سياسة اللائحة وهو يتناول بعض جرائم الموظفين ثم جمع هذه التشريعات فى تقنين واحد سماه قانون المنتخبات .

ما هو المصدر التاريخى ، أو ان صح التعبير ما هى الخلفية الثقافية التى استند إليها محمد على باشا فى اصدار هذه التشريعات المتتابعة ؟. اننا لا نستطيع أن نفسر هذه الغزارة التشريعية التى أملتھا اعتبارات الواقع المتطور إلا بفهم عقلية حاكم مصر فى ذلك الوقت المتفتح على الثقافة الأوروبية فى كل ما يهم الاقتصاد والادارة . لقد استعان محمد على باشا بكبار الفنين الأجانب سواء لتحديث الجيش أو لادخال محاصيل نفدية جديدة فى الزراعة أو لاقامة دعائم البنية التحتية الأساسية فى الاقتصاد . ورغم أن الدعائم الايديولوجية لعلم التشريع كانت غائبة عن الوعى السياسى المصرى فى ذلك الوقت ، سواء تمثلت هذه الدعائم فى صناعة التشريع أو فى القيم القانونية التى تحكمه أو فى المبادئ الدستورية التى يستند إليها ، رغم أن هذه الدعائم كانت غائبة عن ذهن المشرع إلا أننا لا نشك فى أن لجوء محمد على باشا إلى التشريع كوسيلة قانونية لحكم الواقع الاجتماعى الجديد قد انطوى بغير وعى على منايضة منه للنزعة القانونية التشريعية

التي ذاعت في أوساط أوروبا . في هذا الوقت بالذات كانت قوانين نابليون تخلق انظار القانونيين والسياسة . وكانت الدعوات إلى التقنين يشتد ساعدها في كل أرجاء القارة الأوروبية .

وتأثر محمد علي بالنزعة التشريعية الأوروبية هي مسألة لا يحتاج إثباتها إلى التخمين والحدس إذ أنه لم يتردد عن أن يصوغ في مقدمة تشريعاته ما يدل على ذلك ويؤكدده . ففي القانون الأساسي الذي أصدره محمد علي عام ١٢٥٣ هـ ذكر في مقدمته «أن الممالك المختلفة الكائنة بأوروبا موجود لكل منها قوانين متفرقة بحسب طبيعة وأخلاق ودرجة تربية أهاليها وجاري اجراء حكم أمورهم الملكية على مقتضاها» . كما ذكر في قانون مجلس جمعية الحقانية الصادر عام ١٢٥٩ هـ ما نصه «وحيث ان الأوروبيين هم رجال قد دبوا أشغالهم ووجدوا السهولة لكل مصلحة ونحن مجبورون على تقليدهم ... » إلى أن قال «ان جميع الاحكام السياسية تنظر في هذه الجمعية ويلزم الحكم فيها وبعد العلم بما يقدم لدى نجايتكم تستعملون وتستفهمون من المترجم بك عما هو جاري في أوروبا» . أما المادة التاسعة من قانون تشكيل الدواوين فقد نصت على أن «أعضاء المجلس يصير انتخابهم من العبيد (يقصد الرعايا) الذين مجربين الأطوار وأصحاب قابلية ولياقة ومفهومية لدى ولي الأمر حكم الجارى بممالك أوروبا» .

قد تأثر محمد على باشا فى إعادة صياغته للنظام القانونى المصرى بالنزعات القانونية الاوروبية تأثرا شكليا فحسب ، أى من حيث اتخاذه الأداة التشريعية كوسيلة لضبط العلاقات الاجتماعية الناشئة عن سياسته المستحدثة . أما من حيث المضمون التشريعى وخاصة التشريعات ذات الطابع الجنائى فقد كانت بعيدة كل البعد عن النزعات الانسانية التى كانت تسود اوروبا فى ذلك الوقت فى مجال التجريم والعقاب.

ومن الصعب علينا أن نقيم التشريعات الجنائية التى صدرت فى هذه المرحلة بمنأى عن تقاليد العصر وقيم الحكم فيه . لقد تضمنت هذه التشريعات عقوبات لا انسانية تأبأها وتنفر منها السياسة الجنائية الحديثة ، كعقوبة الارسال للجهادية على الفلاح الذى يكسر ساقيه أو على الأعرابى الذى يخفى فلاحا هاربا من أرضه ثم تعديل هذه العقوبة إلى عقوبة الاعدام صلبا على ايواء الفلاحين المنسحبين وعقوبة الضرب بالكرباج للفلاح الذى يهمل فى تحضير أرضه والحبس فى مكان العمل والغرامة للموظف الذى يهمل مهام وظيفته أو من «يصدع دماغ الحكام بالشفاعة لغيره».

ومع تسليمنا بالطابع اللاإنسانى للنظام التشريعى العقابى فى ذلك العصر إلا أنه يحسب لمشرعه أنه قن لأول مرة فى مصر كثيرا من

الجرائم والعقوبات التعزيرية التي كانت متروكة فيما مضى لمطلق تقدير
ولى الأمر .

وقد واكب السياسة التشريعية الجديدة لمحمد علي باشا الالتفات
إلى ضرورة إعادة تنظيم القضاء باستحداث أشكال قضائية جديدة
تقوم على تطبيق القواعد التشريعية المستحدثة على العلاقات
الاجتماعية. وبينما أبقى المشرع في هذا العصر الاختصاص
الموضوعي للمحاكم الشرعية في المجال التقليدي السابق أنشأ
عددا كبيرا من المجالس على غرار المحاكم الأوروبية ، مثل المجلس
الملكي العالي عام ١٨٢٤ ، ومجلس تجار الاسكندرية عام ١٨٢١ ،
ومجلس تجار مصر عام ١٨٢٩ ، ومجلس جمعية الحقانية عام ١٨٢٧
وكان هذا المجلس الأخير يتمتع باختصاص تشريعي إلى جانب كونه
هيئة لنظر الطعون في أحكام المحاكم الأدنى وظل قائما في
مصر تحت اسم مجلس الأحكام إلى أن ألغى بعد إنشاء المحاكم
الأهلية عام ١٨٨٢ .

**المرحلة الثالثة : عهد خلفاء محمد علي (وضراع
المصالح وتفاعل الثقافات) :**

لقد كانت حركة التحديث الاجتماعي والقانوني وكذلك حركة
الانفتاح الثقافي على ثقافات العالم وخبراته محكومة في عهد

محمد على بإرادة الحاكم القوى يمسك بزمامها ويضع لها الضوابط ،
ولكن برحيل محمد على باشا ترك مجتمعا مصرية مختلفا تماما في
بنيته الاجتماعية والثقافية والتشريعية عما كان عليه الأمر قبل توليه
الحكم .

ففى مجال البناء السياسى أحيا محمد على مفهوم الدولة المصرية
الموحدة ومنع الجماعات الاجتماعية الفرعية من أن تقف فى الطريق بين
المواطن والدولة . وفى المجال الاقتصادى حلف محمد على وراءه
طبقة قابلة للنمو من ملاك الأراضى الزراعية ومن المزارعين الذين
تحولوا إلى أثرياء كبار نتيجة المضاربة على محصول القطن
أبان الحرب الأهلية الأمريكية . وفى مجال القانون والقضاء أقر محمد
على مبدأ تدخل الدولة باستحداث قواعد قانونية جديدة وأشكال قضائية
جديدة .

ولم تكن التأثيرات الثقافية المباشرة التى أحدثها محمد على
فى مصر والتى استثمرت فى التداعى والتفاعل مع غيرها من
التأثيرات بأقل جسامه من التأثيرات الاجتماعية والاقتصادية
الأخرى .

والإشارة إلى اتساع حركة التعليم وفتح المدارس على الفرار
الأوروبى فى ذلك العصر أصبح من فرط تكراره أمرا غنيا عن

التفصيل (★) وغنى عن التفصيل أيضا حركة الانفتاح الثقافية على أوروبا التي أحدثها محمد على فى العقل المصرى سواء بإيفاد البعثات إلى أوروبا أو بتشجيع حركة الترجمة من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية . فتعددت الأعمال الابداعية فى مجالات الفيزياء والكيمياء والرياضة والهندسة والعلوم العسكرية ، الأمر الذى أحدث نهضة فكرية وعلمية حقيقية فى عصر محمد على وما بعده ..

وقد أخذ مسار هذه النهضة فى الحقبات اللاحقة اتجاهين اثنين ، الاتجاه الأول اتجاه الإصلاح الدينى الذى كان أبرز ممثليه الشيخ محمد عبده والذى يمثل كتابه «الاسلام دين العلم والمدنية» علامة بارزة على طريق تجديد الفكر الدينى . والاتجاه الليبرالى التحررى الذى يتمثل فى شيوع أفكار العقلانية والحرية والمساواة والدستورية وفصل السلطات واستقلال القضاء ومسئولية الحكومة فضلا عن ذيوع دعوات العدل الاجتماعى والاشتراكية .

(★) يقدر عدد الدارسين بالمدارس العليا والمتخصصة فى ذلك الوقت (١٨٣٩ / ١٨٤٠) ب ٩٥٦ فى المدارس العسكرية شاملة المدفعية والفرسان والبحرية ، ٨٠٦ فى المدارس المدنية شاملة العلوم السياسية والطبيعية والزراعية والبيطرية فى وقت كان عدد سكان مصر يقترب من الملايين الثلاثة .

Geyworth, D.J. An Introduction to the history of Education in modern Egypt,1,1930.

ونتوقف هنا قليلا عند شخصية تمثل علامة بارزة من علامات هذا الاتجاه الثانى وهو الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى ، وهو رجل الدين الذى أوكله محمد على مع البعثة المصرية إلى فرنسا واعطا دينيا لها فعاد محملا بكل ما كان يموج فى الثقافة الفرنسية من أفكار تحررية ، لقد اطلع رفاعة رافع الطهطاوى جال اقامته فى فرنسا على أفكار رواد التنوير والتحديث من أمثال مونتسكيو وفولتير وروسو ، وتأثرا بذلك تناول الطهطاوى والواقع المصرى ملء ذهنه وفؤاده أفكارا عن العدالة والمساواة والحرية واعتبر مثل هذه الأفكار بمثابة أسس ضرورية لآى نظام للحكم . وفى كتابه ، تخلص الابريز فى تلخيص باريز علق الطهطاوى على الوثيقة الدستورية الفرنسية والتي اعتبرها بمثابة وثيقة وفرت لفرنسا امكانيات التقدم والتحضر ، وعلى حد عبارات الطهطاوى رغم أن ما حوته الوثيقة لم يستند إلى كتاب ولا سنة ، ولكن الفرنسيين كانوا بها من رجاحة العقل وحسن الفطنة بحيث جعلوا من العدل أساسا للملك وحسن سياسة الرعية .



اذن لقد بزغت فى العقل المصرى فى هذه المرحلة الأفكار التى بشر بها منظرو البرجوازية الأوروبية الناهضة وخاصة فى فرنسا وازدادت اشراقا فى العقل المصرى يوما بعد يوم . فى هذا العصر تمت ترجمة كثير من أمهات الكتب السياسية الغربية ذات الدلالة الخاصة فى

محتواها الليبرالى التحررى ، نذكر منها على سبيل المثال : تاريخ الملك كارل الثانى عشر ملك السويد (فولتير) ، تأملات فى أسباب صعود وانهيار الرومان (مونتسكيو) ، تاريخ كارل الخامس (روبرتسون) وتاريخ روسيا فى عصر بيتر العظيم (فولتير) .

على الصعيد الاجتماعى والاقتصادى سارت قدما العملية الاجتماعية المتجهة نحو تبلور الطبقة البرجوازية المصرية من كبار الملاك واثرياء القطن الجدد ، واشتد ساعد هذه الطبقة بالروابط الاقتصادية مع المغامرين الأجانب من كل الجنسيات الذين توافدوا على مصر بدءا من عصر سعيد لتكوين ثرواتهم بها فى ظل نظام للامتيازات الأجنبية كان يحصنهم تقريبا من أى قابلية للخضوع للقضاء المحلى والقوانين المحلية . ولنا فى هذا الحديث عودة .

وعلى العموم فإذا كان لابد من وصف عام للفترة التى أعقبت انتهاء حكم محمد على باشا وعلى وجه التحديد منذ معاهدة لندن ١٨٤٠ التى أنهت المجد العسكرى والسياسى والاجتماعى لهذا الحكم العظيم ، وحتى الاجتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ ، فيمكن القول انها كانت فترة قلق واضطراب اجتماعى وثقافى بالغين ، فعلى المستوى الاقتصادى أصبحت مصر خاصة منذ عهد سعيد وحتى أواخر عهد اسماعيل نهبا لكل أجنبى مغامر يرغب فى تحقيق الثراء السريع ، وعلى المستوى الاجتماعى أخذ الصراع بين شرائح البرجوازية المصرية

الوليدة والبرجوازية الغربية المغامرة يزداد حدة يوماً بعد يوم . وتسلمت البرجوازية المصرية فى هذا الصراع بالأسلحة الفكرية التى كانت تراها سبباً لتقدم البرجوازية الأوروبية : أفكار الليبرالية ، والعلمانية ، والتحرر ، والحكومة الدستورية ، وسيادة القانون واستقلال القضاء ، فى حين لاذت البرجوازية الأوروبية بحصنها المنيع الذى بنته فى مصر والمتمثل فى نظام الامتيازات الأجنبية الصارم واللاإنسانى ، وعلى صعيد بزوغ الشخصية القومية المصرية الذى رفع رايته المثقفون المصريون الليبراليون ، تبع سعيد باشا سياسة جده محمد على فى تعريب دواوين الحكومة والجيش ، وكان الصراع بين الشركس والارناؤوط والترك من ناحية والموظفين المصريين العرب من ناحية أخرى فى دواوين الحكومة وفيالق الجيش أحد أبرز المعالم أهمية فى الحياة الادارية فى مصر فى ذلك الوقت .

هذا الوضع الاجتماعى القلق الذى يمزج بصراع المصالح الطبقية رغم دوائر الاتحاد بينها وبصراع الأفكار رغم اتجاهات التقريب فى داخلها وصراع القوميات رغم التأثيرات الثقافية المتبادلة بين شرائحها قد ترك أثره على حركة التشريع فى مرحلة ما بعد محمد على باشا .

إذ يلاحظ أنه لأول مرة فى مصر اعتمدت القوانين الأوروبية كمصدر غير مباشر للتشريع المصرى فى حالة خلو التشريع من نص ، إذ أن

اللائحة التى صدرت عام ١٢٧٢ هـ بطلب من القناصل الأجانب والتى أنشأت مجلس الاستئناف للمسائل التجارية قد نصت فى مادتها الأربعين على أن يكون قانون التجارة العثمانى واجب الاجراء فى الديار المصرية وعلى أنه إذا لم يوجد نص فى القانون العثمانى وجب تطبيق القانون الفرنساوى .

وسارت حركة انشاء المجالس القضائية على حساب اختصاص المحاكم الشرعية قدما إلى الأمام ، فإلى جانب مجلس جمعية الحقانية الذى أنشئ عام ١٢٥٨ هـ ، أنشئ فى عام ١٢٦١ هـ مجلس لتجار الاسكندرية اشترك فى عضويته ثلاثة أوروبايين وكاتب يعرف اللغتين العربية والايطالية ، وفى سنة ١٢٦٢ هـ أنشئ فى القاهرة مجلس تجارى على غرار مجلس الاسكندرية ، وفى سنة ١٢٦٣ هـ أنشئ المجلس الخصوصى ، لينظر فى عظام الأمور وسن اللوائح واعطاء التعليمات لجميع مصالح الحكومة ودواوينها . وفى عام ١٢٦٨ هـ عممت حكومة عباس الأول مجالس ذات اختصاصات مماثلة لاختصاصات المجلس الخصوصى فى أقاليم مصر فأنشأت خمسة مجالس للأقاليم تغطى أقاليم مصر . وفى سنة ١٢٧٢ هـ أنشئ مجلس استئناف المسائل التجارية السابق الاشارة إليه بناء على طلب القناصل ، وفى سنة ١٢٧٨ هـ أنشأ سعيد باشا مجلس قومسيون مصر وسن له لائحة سماها قانون جزية الدعاوى بمجلس قومسيون مصر ويختص هذا

المجلس بنظر الخصومات بين الأهالى والأجانب يشترك فى عضويته مع الأعضاء المصريين أعضاء أجانب وكان يطبق القوانين المعمول بها فى الدولة العلية (وهى قوانين غلب على الكثير منها الطابع الأوروبى) مع مراعاة الأصول المرعية فى القطر المصرى .

ورغم أن لغة البلاد الرسمية كانت هى اللغة التركية فإن هذه اللغة أخذت بفعل عوامل القومية تخلق مكانها تدريجيا للغة العربية فى الوثائق القانونية والقضائية . فصارت الوقائع المصرية تنشر باللغتين التركية والعربية ، ثم أصبحت فى عهد سعيد باشا تنشر باللغة العربية وحدها . ثم أصبحت جميع القوانين تعرب إلى العربية ليفهمها المصريون . يقول عزيز بك خانكى : «لا أنقلها من أصلها التركى إلى اللغة العربية كان كثيرا ما يقع مشوها لدرجة لا يفهمها التركى أو المصرى» .

فى هذا المناخ الاجتماعى كان تحديث القانون المصرى وترشيده وتهذيب قواعده ولغته فى شكل تقنينى منظم ، وإقامة قضاء وطنى يعمل فى ظل نسيج الدولة الوطنية ويطبق تشريعاتها ، كانت هذه كلها مطالب ملحة للبرجوازية المصرية الصاعدة الحاح اصرارها على احتلال موقع متميز فى صدارة التركيبة الاجتماعية المصرية ، وهى مطالب تحقق بها هدفين مترابطين فى نفس الوقت : مطلب تأمين النظام القانونى

الرشييد الذى يحمى مصالحها الاقتصادية ويكفل لها التطور المستمر على غرار نظيرتها الأوروبية ، ومطلب مهاجمة البرجوازية الأوروبية المغامرة فى مصر المتحصنة فى نظام امتيازاتها الأجنبية الذى كان يكفل لها التقاضى أمام القناصل الأجانب يطبقون قانونهم الأجنبى مع ما فى ذلك من أجحاف بالمصريين .

لقد كان مطلب انشاء المحاكم المختلطة ووضع التقنينات المختلطة لتحتوى المنازعات ذات العنصر الأجنبى المتحصنة بحماية القنصليات وقوانينها ، لقد كان هذا المطلب مطلباً أفرغت فيه كل اشواق البرجوازية المصرية وتطلعاتها نحو التحديث والنمو والوطنية المصرية ، ولم يكن من الغريب أن يناضل نضالاً مستمرا فى سبيل تحقيق هذا المطلب اشخاص مثل نوبار باشا وشريف باشا وهم من الشرائع البرجوازية الوطنية ذات الأصول الأجنبية التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلاقات مالية مع الشركات الأجنبية أمثال شركتى أوبنهايم وسنديانو .

ورغم المقاومة الضارية من الرأسمالية الأوروبية فى مصر لمطلب تحديث النظام القانونى المصرى والغاء الامتيازات وإنشاء المحاكم المختلطة ، فإن هذه المقاومة قد وصلت إلى نهايتها بإنشاء المحاكم المختلطة عام ١٨٧٥ والمحاكم الأهلية على غرارها عام ١٨٨٣ وصدر

القوانين المختلطة والفوانين الأهلية وهى كلها تكاد تكون تقليدا مطابقا للنموذج القضائى والقانونى الفرنسى .

ولا نشك لحظة فى آن البرجوازية الأوروبية المتعاملة مع مصر لم تكن لتسلم السلاح وتنكس راية المقاومة لحركة التحديث القانونى لو لم تكن البدائل القانونية المطروحة هى بدائل أوروبية خالصة يطرحها رجال مصريون آمنوا إلى حد اليقين بقيم المجتمع الأوروبى المعاصر كقيم ضرورية للتقدم والنمو.

ويثور الآن سؤال تمثل الاجابة عنه هدفا لهذا المقال ، لماذا لم تدع البرجوازية المصرية فى أواخر القرن التاسع عشر قانونها الوطنى الذى يلبي مصالحها من ناحية ويستند من ناحية أخرى إلى تراثها الثقافى القانونى المستمد من الشريعة الاسلامية ؟

ان تجارب الشعوب فى صياغة نظامها القانونى الوطنى النابع من تراثها تواكبا مع حاجاتها الاجتماعية المتجددة هى تجارب عديدة تملأ صفحات التاريخ ويعرفها عن كثب المشتغلون بتاريخ القانون وتاريخ الحضارة .

فقد طور الرومان منذ القرون الأولى للميلاد قانونهم الشكلى القديم ليلبى احتياجات الامبراطورية ذات الثقافات المتعددة ، ويعلم الجميع كيف أسهمت الثقافة الرواقية اليونانية والأعراف المصرية فى صياغة

قانون الشعب الروماني الذي أثر بطابعه الانساني والمرن على القانون القديم وجعله قابلا لأن يكون مصدرا للتقنيات الحديثة. لكونه أصبح نموذجا للفن القانوني الرفيع والحكمة القانونية البصائفة .

ويشهد تاريخ التشريع الاسلامي على أن الفقهاء المسلمين العظام قد نجحوا في عصور التفتح الثقافي بدءا من القرن الثاني الهجري في اقامة بناء محكم ومفصل للأحكام القانونية استنادا إلى المصادر الأولى في الكتاب والسنة عن طريق صياغة قواعد الاستدلال المعروفة في أصول الفقه التي شهدت انحيازا تدريجيا للمصالح المتجددة في المجتمع الاسلامي مع الحفاظ على ثوابت الشريعة .

وبالمثل لعب قضاء المستشار الانجليزي بدءا من القرن الثالث عشر دورا بالغ الأهمية في تهذيب قواعد الشريعة العامة الانجليزية Common Law ، واضطلعت محكمته بصياغة قانون جديد مواز يسمى قانون الانصاف law of Equity يلبي حاجات المجتمع التجاري المتغير ويحافظ في نفس الوقت على ثوابت التقاليد القانونية الانجليزية .

لماذا اذن لم تشهد مصر بل والدولة العثمانة ذاتها ابان الفترة المسماة بفترة التحديث عملية موازية لاعادة تحديث النظام القانوني

التقليدى ممثلاً فى مبادئ الفقه الاسلامى لتتلاءم مع حاجات المجتمع المتجدد ومع ثقافة العصر التنويرية ٩ .

الواقع أن ثمة محاولات متفرقة قد جرت فى هذا المضمار وأظهرتها مجلة الأحكام العدلية التى كانت بمثابة تقنين معاصر لأحكام المذهب الحنفى فى المعاملات ، ولكن هذه المحاولات لم يقدر لها أن تستمر وأسلمت الزمام تماماً لاتجاهات التغريب القانونى ، مثلما أسلم المثقفون الزمام لاتجاهات التغريب الثقافى .

والواقع أنه ليست لدينا تفسيرات شاملة جاهزة لظاهرة التغريب الثقافى والقانونى التى شهدتها مصر بل والدولة العثمانية قاطبة فى القرن التاسع عشر ، ومع ذلك فإن تفحص طبيعة البرجوازية المصرية فى ذلك الوقت يكشف عن أسباب عزوفها عن صياغة ثقافتها الوطنية الداخلية بما فى ذلك ثقافتها القانونية الخاصة . لم تكن هذه البرجوازية مبشرة بمشروع وطنى بقدر ما كانت مروجية لمشروع عالمى غربى يراد تسويقه فى مصر . لقد كانت البرجوازية المصرية برجوازية تابعة للغرب الرأسمالى فى نمط العلاقات الإنتاجية ، وبالتالي كانت تبعيتها الثقافية والقانونية هى احدى المظاهر الفكرية لتبعيتها الاقتصادية . فكما كانت البرجوازية المصرية عاجزة عن تبني مشروعها الرأسمالى الخاص كانت وبنفس القدر أكثر عجزاً عن تبني مشروعها الثقافى والقانونى الخاص.

ولا شك فى أن ظاهرة ازدواجية البناء الثقافى المصرى إلى ثقافة دينية تمثلها المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية ، والثقافة العلمانية وتمثلها مصالح البيروقراطية المصرية والبرجوازية الجديدة وقطاعات واسعة من المثقفين ثقافة غربية ، لاشك أن هذه الازدواجية بما تنطوى عليه من وجود خطابين ثقافيين متباعدين ومتوازيين فى المجتمع الواحد ، لا يمتزج أحدهما بالآخر ، ولا يتفاعل أحدهما مع الآخر ، لاشك أن هذه الازدواجية قد أسهمت اسهاما مباشرا فى تلك الازدواجية القانونية التى ما فتئت تعايشنا طوال التاريخ المصرى الحديث ويعلو ضجيجها على سطح الثقافة المصرية المعاصرة .

ويبدو أننا فى مصر والعالم العربى قد بدأنا نسير على أول الطريق الصحيح ، وأن الحوار أو الصراع بين من يسمون بالعلمانيين ومن يسمون بالاسلاميين ، مع ما له من انعكاسات قانونية قد يوصل فى النهاية إلى تركيبة ثقافية وقانونية جديدة تجمع بين تقاليد الأصالة وبين مستجدات المعاصرة ، وتمسك بأسباب التاريخ والهوية من ناحية وبقيم التجديد والتنوير والعقلانية من ناحية ثانية ، وهو طريق طويل لا نحسب أن قطعه يتسم بالسهولة واليسر ولا نحسب أن فجره سيشرق قريبا . والله أعلم .

فصل الختام

حوارات حول قضايا الواقع

فى هذا الفصل نعرض على القارىء ما يمكن تسميته بالتطبيقات العملية للقضايا النظرية والفكرية التى اثيرت فى فصول هذا المؤلف. فنعيد نشر عدد من الحوارات التى كنا طرفا فيها مع ممثلى الخطاب الاسلامى المعاصر حول قضايا ملحة تمس بالاساس واقعنا الاجتماعى والفكرى. فنحدث عن رؤيتنا للموقف من قضية فوائد البنوك، ورقابة الأزهر على الفكر، وقضية ردة المفكر من خلال تعليقنا على شهادة المرحوم الشيخ الغزالي فى قضية مقتل المرحوم فرج فوده، وتعلقنا على الأحكام التى صدرت فيما يعرف بقضية الدكتور نصر أبوزيد والتى أدين فيها لأول مرة مفكر مسلم برده لكتابات واجبهادات نشرها.

ونترك القارىء لكى يستعيد هذه الحوارات لنصل معا إلى نتيجة مؤداها أن القضايا المطروحة على الساحة الفكرية والمرتبطة بـ خطاب أهل النقل هى نفس القضايا التى يعايشها المسلمون منذ العصر الأموى .

١ - حاشية على حديث الربا والفائدة (★)

فى أحد أيام شتاء عام ١٩٨٤ كان المدرج الكبير بكلية الحقوق جامعة الزقازيق يموج بألاف من الطلاب من فرق الكلية الاربع، ويزيد عليهم عدد كبير من أساتذة الجامعة وكبار رجال ومثقفى محافظة الشرقية جاؤا جميعا فى يوم عطلت فيه الدراسة خصيصا من أجل الاستماع إلى أحد كبار شيوخ الأزهر المرموقين الذين لهم شهرة واسعة فى طول العالم الاسلامى وعرضه ودراساتهم المتعددة فى فقه السنة النبوية، جاء الرجل ليحدثنا فى الموسم الثقافى للكلية فى موضوع «الاسلام وقضايا العصر». وبعد الانتهاء من محاضراته التى دارت أفكارها الأساسية حول قدرة الإسلام على استيعاب روح العصر بما فيه من تطور علمى وتقنى وبروز قيم اجتماعية جديدة وظواهر ومشاكل مستحدثة، بعد الإنتهاء من المحاضرة كان السؤال الأول من أحد طلابنا حول موقف الإسلام من تحديد النسل أو تنظيمه، فإذا بشيخنا الجليل الوقور قد أصابه فجأة حماس من يستنفر للزود عن حمى الدين وحرمة يصيح قائلا فى عبارات بليغة وصوت جهورى اهتزت له أركان القاعة وافئدة السامعين: «إن تحديد النسل أو تنظيمه وأيا كان مسماه حرام فى حرام فى حرام .. اللهم هل بلغت اللهم فاشهد!» وأعادها الرجل

(*) نشرت بمجلة المصور ، العدد ٢٨٦ فى ٢ يوليو ١٩٩٢ .

ثلاثاً، فاهتزت القاعة بالتصفيق وارتجت العقول والقلوب بخليط من مشاعر الخشوع والطمأنينة والحيرة والرفض والتمرد.

ثم انصرف الرجل إلى حال سبيله ولم يقطن إلى ما أحدثته كلماته الجماسية من وقع مباشر في نفوس السامعين وسامعي السامعين وسامعيهم ، وقد تبددت معه كالعن المنفوش جميع الجهود الحكومية وغير الحكومية في تنظيم الأسرة، وجميع محاولات إحداث توازن معقول بين معدلات التنمية ومعدلات زيادة السكان، فقد أصبح الأمر كله حراماً في حرام وأصبح الداعون إليه داعين إلى حرام.

تذكرت هذه الواقعة التي لم تبسرح ذاكرتي منذ ذلك الحين، ولن تبارحها كشاهد على اغتراب الفكر الديني في زماننا عن مصالح الناس وحوائج مجتمعهم، تذكرتها وأنا أطلع بتصريحاً لفضيلة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر في لقاء له مع محفل جليل لرجال أجلاء هو نادي القضاة بمدينة الاسكندرية، إذ ورد بجريدة الأخبار بتاريخ ١٩٩٣/٩/٨ ما نصه حرفياً: «وقام شيخ الأزهر بالرد على استفسارات رجال القضاء وأكد أن فوائد البنوك تحت أي مسمى حرام»، واعتزنتي الدهشة والحيرة والاحباط بالقدر نفسه الذي اعتزنتي به هذه المشاعر عند الاستماع إلى تصريح شيخ جليل آخر في مدرج الجامعة حول حرمة تنظيم الأسرة ، إذ لو صحت مثل هذه الاجتهادات ولو أذعن

المصريون لمثل تلك التصريحات لكان مؤدى ذلك أن ينطلقوا فى تكاثر نسلهم لاهين حتى يزوروا المقابر، وأن يشيعوا نظامهم الاقتصادى بما فيه من مؤسسات ائتمانية وبنكية إلى مثواه الأخير، ثم يبحثون بعد ذلك، أو لا يبحثون عن طريق يسدون بها أفواه الملايين الجائعة فيعيشون عالة على الكفار الذين يتعاطون فوائد الربا وينظمون نسلهم بقدر معلوم.

وعلى أية حال وبعبدا عن مشاعر الحسرة والانفعال، والألم والخوف على مصير المسلمين من مخاطر تنهددهم باسم الدين، فإن لنا على خطاب فضيلة الإمام الأكبر ملاحظات تتعلق بصاحب الخطاب ومضمون الخطاب ومن بوجه إلبهم الخطاب:

أولا: فالخطاب الجازم بحرمة فوائد البنوك أبا كان مسماها، واعتبارها من قبيل الربا هو خطاب صادر من فضيلة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر، ولا نشك إلا أن فضيلته قد دعى للحديث إلى قضاة مصر بناديهم فى الاسكندرية بهذه الصفة، ولهذه المكانة السامية الرفيعة التى لها موقع الإجلال والتقدير فى قلب كل مسلم، ومن هنا يبدو كما لو كان حديثه بشأن الفوائد وحرمتها تعبيرا عن وجهة نظر الأزهر نفسه كمؤسسة دينية إسلامية كبرى وحتى ولو لم يصرح فضيلة الإمام الأكبر بذلك . ونعلم أن الأزهر الشريف ومجمعه للبحوث

الإسلامية لم يقولوا رأيا قاطعا بحرمة فوائد البنوك، أيا كان مسماهما،
حرمة قاطعة جازمة على نحو ما ورد بحديث فضيلة الإمام الأكبر. بل
نعلم أن هذه القضية من القضايا التي اختلفت معها آراء الفقهاء
المحدثين فمنهم من أثر النحریم تمسكا بحرفية النقل في مواجهة العقل،
ومنهم من أثر الإباحة تخلصا للنقل بالعقل، ومنهم من توقف إيثارا
للسلامة، فإذا كانت المسألة على هذا النحو من إثارة للجدل وتشعب
الرأى حولها فقد كنا نتوقع من إمامنا الأكبر أن يعرض للآراء المخلفة
حول الموضوع ثم يدلى برأيه الشخصى كاجتهاد يحتتمل الخطأ
والصواب ورأى غيره كاجتهاد أيضا يحتتمل الصواب والخطأ، وأما
أن التصريح المنسوب لفضيلته فى الصحف قد سار على نحو
مخالف لهذا النهج الذى علمنا إياه الفقهاء الأوائل فقد حق لنا أن
نتوقف.

حق لنا أن نتوقف لأن إمام المجتهدين الشيخ محمد عبده قد أفتى
فى مطلع هذا القرن بحل الفوائد التى يتقاضاها المسلمون من صندوق
البريد وكانت هذه هى الوسيلة الشائعة للائتمان فى زمانه. وبعد ذلك
بحوالى عشرين سنة أفتى مفتى سنوريا العالم الجليل الشيخ معروف
الدواليبى بإباحة فوائد البنوك، وتبعه عدد من الفقهاء ذوى الرأى
الصائب والرصين فى أنحاء عدة فى العالم العربى. فالرأى الذى أدلى

به فضيلة الإمام الأكبر في نادي القضاة بالإسكندرية ليس هو رأي الأزهر، وليس هو الحقيقة الإسلامية الباطنة التي لا تحتل الخلاف، والتي يأتى من يخالفها أو يكفر من ينكرها بل هو رأى لبعض الفقهاء خالفه فقهاء آخرون وكان التنبؤ لذلك لازماً.

ثانياً: أما عن مضمون خطاب الإمام الأكبر بحرمة الفوائد فهو مضمون كما أوضحنا مثير للجدل أدخل في باب المتشابهات منه فى باب الثوابت، وثمة مبادئ أرساها الفقه الإسلامى استناداً إلى أدلة شرعية ثابتة كقيلة بجعلنا نتحفظ فى الافتاء بحرمة فوائد البنوك حتى ولو ثبتت هذه الحرمة بدليل يقينى، منها مبدأ أن الضرورات تبيح المحظورات، وأن درء المفسد مقدم على جلب المصالح، ومبدأ دفع الضرر الأكبر بالضرر الأصغر، وهى كلها مبادئ شرعية لتحقيق مصالح المسلمين ورفع المشقة عنهم باعتبار أن الدين يسر لا عسر، ورحمة لا مشقة وكان من شأن الأعمال السليم لهذه المبادئ، ولغيرها من مبادئ العدل والمصلحة أن نجد مخرجاً نرفع به العنت والاضر عن المسلمين. وقد يسأل سائل: وما هى المفسدات التى يدفعها التعامل مع البنوك بفوائدها؟ وأقول: اسألوا الريان والشريف والسعد والبدر وغيرهم، من أصحاب ما سمي بشركات توظيف الأموال هؤلاء الذين نهبوا أموال فقراء مصر دون رحمة أو شفقة بإجازة شرعية من فقهاء

البنوك الذين برروا تبريرا شرعيا معلنا لهذا النهب والنصب التاريخي دون أن يظرف لهم جفن أو يتأذى لهم ضمير ديني، هذا هو البديل المتاح عملا للبنوك ذات الفوائد والذي اكتبوني بناره ملايين المصريين، فأين هو الفساد إذن وأين هو الصلاح؟ وأين تكمن مصلحة العباد التي يحميها الشرع الحنيف؟

ولسنا في مقام مجادلة الامام الاكبر في المضمون الشرعي لفتواه، فللغفوى أهلها والفقهاء رجاله والدليل الشرعي متخصصون في استنباط أحكامه ليتفقوا في الدين وينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، وإنما من حقنا شرعا أن نسأل ومن واجبهم شرعا أن يجيبوا :

١ - أنه مثلهما أوجب القرآن الكريم الصلاة بقوله : «واقموا الصلاة» حرم الربا بقوله : «وأجل الله البيع وحرم الربا»، إلا أنه ترك تفاصيل فرض الصلاة، وتحديد معنى الربا المحرم للسنة النبوية الشريفة، وقد روى أبو داود عن عبادة بن الصامت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : «الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها، والبر بالبر بمد ومد بالشعير بالشعير مد بمد والتمر بالتمر مد بمد والملح بالملح مد بمد فمن زاد أو أزداد فقد أربى...».

فهل صحيح أن الربا المقصود شرعا هو الزيادة في التعامل الآجل

(النسبئة) فى الأشياء التى وردت فى الحديث وهى الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والملح لا يتعداها إلى غيرها؟

- ٢ - وإذا جاز القياس فى التحريم على الأشياء التى وردت، فى الحديث الشريف وهى الأشياء التى كانت محل التعامل بالرأى فى صدر الاسلام، فهل يجوز أن يمتد القياس إلى وسائط التعامل التى ليست لها قيمة فى ذاتها كالنقود الورقية التى لم تكن منتشرة فى ذلك الوقت؟

إن النقود ليست بأشياء أو منافع ثابتة المقدار بل هى صكوك تشير إلى إمكان الاستحواذ على قدر متغير من الأشياء والمنافع، وهى فى ذاتها ليست لها قيمة بل قيمتها فى القدرة التى تعطىها لحاملها على بملك الأشياء والمنافع وهى قدرة غير ثابتة بحال، فهل ينطبق عليها ما ينطبق على الشعير والتمر والملح وغيرها؟

وليفترض أن أحدا من الناس اقترض من الآخر مائة جنيه كانت مقومة وقت القرض بإردب من القمح، وعند سداد القرض أصبحت هذه المائة لا تباع إلا ثلاثة أرباع من الأردب، أياكون المقرض هو الغابن أم المقرض؟ وهل إذا أصر المقرض على الحصول على وريقات يشتري بها أردبا كاملا مثلما أقرض أياكون مرايبيا؟

كل هذه أسئلة تتطلب اجتهادا حقيقيا لا يكتفى بإيثار النقل على العقل الأمر الذى يفقد معه التشريع كل حكمه.

ثم إن البنوك عندما تفترض من أحاد الناس لا تقف موقف ذلك الشخص الضعيف الذي يستدين ليسد رمقه أو يتسبّع حاجة أساسية من حاجاته، وهو ما نزل فيه قوله تعالى: «يحق الله الربا ويربى الصدقات» بل إن البنوك نفترض من الأفراد لأسباب أخرى لم تكن قائمة وقت نزول الحكم الشرعى: منها سحب النقود السائلة من السوق لاحتواء آثار التضخم، وهى لهذا لا تضع النقود المقترضة فى خزائن مغلقة ولو فعلت هذا لكانت مدينا سفيها، بل إنها تستثمرها بما يؤدى إلى إنعاش الاقتصاد الوطنى، والبنوك هنا ليست مجرد مدين فى عقد قرض بل هى أقرب إلى أن تكون وكيلا عن الدائنين فى الاستثمار، فهل نتركها وحدها تنعم بعائد استثمار أموال المودعين وبحجب هذا العائد عنهم بحجة حرمة الربا الذى لا تقوم له شبهة فى هذا النوع المعقد من المعاملات الغرب تماما عن النظام الاقتصادى فى صدر الإسلام، النظام الذى كان يفوم أساسا على المقايضة!!؟

إن الاسنّهانة بالعقل وإيثار النقل هو الذى أدى بففهاننا فى عصور الانحطاط العثمانى والمملوكى إلى السماح بالربا المقنع، وإباحته رغم ثبوت خروجه عن الشرع فأجازوه، إذا أخذ شكل البيع أو المعاملة السريعة، رغم أنه فى حقيقته ينطوى على عقد قرض بفائدة وهو بالمناسبة ما تلجأ إليه بعض البنوك المسماة بالإسلامية اليوم.

إن تقدمنا الاقتصادي ولحاقنا بركب حضارة القرن الحادي والعشرين هو أمر جد جليل لا مجال فيه للخيلة والتمحك بالشكليات وإغفال حكمة النصوص ومراد الشارع الحكيم، وعلى مؤسساتنا الدينية ورجال الدين عندنا أن يكونوا عند مستوى التحدى الذى يواجهه مصر وشعبها مثلما كان اسلافهم من أمثال الشيخ محمد عبده، فهى مسئولية سنسأل عنها أمام الله يوم القيامة.

ثالثا: ومما يزيد الأمر خطورة ويجعله أمرا جليلا أن خطاب الإمام الأكبر الذى قطع فيه بحرمة فوائد البنوك أيا كان مسماهما، لم يكن فى حشد من العوام الذين قد لا يعنيه الأمر أو يهمهم، وإنما كان فى قضاة مصر مجتمعين فى ناديهم، وهم الذين يجلسون مجلس القضاء وبين أيديهم نص المادة الثانية من الدستور التى تجعل من الشريعة المصدر الرئيسى للقانون، وبين أيديهم أيضا نص المادتين ٢٢٦ ، ٢٢٧ من القانون المدنى تنظمان الفوائد الاتفاقية والفوائد القانونية، وبين أيديهم أيضا حكم المحكمة الدستورية الذى تجنب موضوع المشكلة حين عرض عليه أمر البحث فى مدى مطابقة نظام الفوائد للدستور فتذرع بحجة شكلية لعدم الاجتهاد. وبين أيديهم أخيرا فتوى شيخ الأزهر فى ناديهم بحرمة الفوائد. وهكذا يراد لقضاة مصر أن تتشبت نفوسهم خيرة بين واجب احترام القانون الذى اقساموا عليه وبين واجب طاعة

الدين الذي سيحاسبون عليه في الآخرة، وهو تعارض لا وجود له إلا بفعل اجتهادات بشرية لا تكتسب أي عصمة دينية. لأن الشريعة مناطه العقل والعبد والمصلحة. فيهل بنحسب هذه الفتوى ونضعها في سياق واحد مع فتوى أخرى كسبانت أمام مجالس القضاء وأهل بها أحد شيوخنا الأجلاء دمياء مثقفي مصر، لنتسائل: ماذا يراد بمصر؟

وأيما كان ما يراد بها فليس أمامها وأمام رجالها إلا العقل ملاذاً وهادياً ومنيراً. وحيث يكون العقل فثم شرع الله . أليست هذه كلمات إمام المجددين الشيخ محمد عبده حين قال عن الأصل الثاني من أصول الإسلام: «يقدم العقل على ظاهرة الشرع عند التعارض».. أتفق أهل الأمة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل. إلا ما أبعد الليلة عن الياقة !!؟

٢. الأزهر

ورقابة الفكر

سلطة الأزهر ومؤسسانه فى الرقابة على الانتاج الفكرى مسموعا كان أو مقروءا أو مرئيا، من القضايا التى فرضت نفسها بإلحاح على الساحة الثقافية المصرية فى الآونة الأخيرة. فبصرف النظر عن نصوص القوانين وما هو جائز ومباح وما هو محظور ومحرم بمقتضى هذه النصوص، فقد شهد المثقفون المصريون موظفين من مجمع البحوث الاسلامية يغيرون على دور النشر وبصادرهم عددا من الكتب التى قدروا برؤيتهم الفردية وبغيرتهم على الاسلام انها مخالفة لتعاليم ديننا الحنيف.

ودون المساس بما للأزهر فى عقول وأفتدة مثقفى مصر من مكانة سامية تعطى للأزهر حقا وتفرض عليه واجبا فى الحياة الثقافية المصرية، فإن إطار هذا الحق وحدود هذا الواجب هو مسألة غاية

نشرت بمجلة المصور بالعدد ٣٦٢٦ فى ٨ إبريل ١٩٩٤ .

الحيوية والجوهرية التي سنطرحها للنقاش في حديثنا الراهن وهو نقاش يجب ألا يكون محكوما قط باعتمادات عاطفية انفعالية ونريد عبارات تحمل من الحماس أكثر مما نحمل من العقل، لأن هذا المنطق الانفعالي هو الذي أدى في واقعنا الثقافي الى اختلاط الحابل بالنابل والغث بالسمين. وبه اغتصب عمال المطابع في عدد من مؤسسات النشر لانفسهم سلطة ممارسة الرهابة باسم الدين على ما يقومون بطباعته من انتاج فكري، وبه يحتلى عدد من الصبغة عديمي الثقافة والمعرفة منابر المساجد لتبصير المسلمين في أمور دينهم أو دنياهم، وبه وقف أحد أعضاء مجلس الشعب ملوفا بلوحة رسمها فنان عالمي مهددا وزير الثقافة بالويل والثبور، بل وبه تمت كثير من الممارسات التشريعية والتنفيذية بل والقضائية أحاط بها مناخ محموم من الانصراف عن الدنيا وماعها الى الآخرة ونعيمها وهذا ما نهانا عنه ديننا الحق.

فلتعد الأمور إذن إلى نصابها الصحيح ولتقف القضايا على أقدامها لا على رؤوسها، وليأخذ كل صاحب حق حقه بفدور عادل ومعقول ومعلوم. ولنناقش بهذا المنطق السوي قضية الرقابة الدينية ورقابة الأزهر خاصة على الانتاج الفكري والثقافي في مجتمعنا.

ودعونا نرجع بالمسائل الى اصولها، فالأصل في الفكر وفي التعبير عن الفكر هو الحرية وعدم مشروعية فرض القيود، وعلى هذا نصت المادة ٤٧ من الدستور بقولها: «حرية الرأي مكفولة.. ولكل انسان حق التعبير عن رأيه ونشره بالقول او الكتابة او التصوير او غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون» وقد استقر فقه حقوق الانسان على أنه وان كان للقانون أن يظم الحريات المنصوص عليها في الدستور فإن هذا التنظيم لا يمكن أن يرقى إلى مرتبة التقييد للحريات فخصلا عن مصادرتها، هذا أصل من الأصول الكلية لزم التنويه عنه.

ولو كنا في مجتمع غير مجتمعنا بكل مشاكله وعوائقه الاجتماعية لما ترددنا في المصادرة بإطلاق حرية الرأي والتعبير دون قيود أو حدود أيا كان مصدرها. ولكن واقعنا يجعل مثل هذه الدعوة دعوة غير مسئولة اجتماعيا وضارة ثقافيا. فنحن في مجتمع اغلبه من الأميين، ونحن في مجتمع تغيب فيه قيم الحوار والمجادلة الرشيدة، ونحن في مجتمع يتكون فيه الرأي العام بالانطباع لا بالاختراع، وهي كلها أمور تجعل من الرأي مسئوليته الاجتماعية أكثر من كونه حرية شخصية، ولذا كانت الرقابة دواء مرا لا بد من تعاطيه بحكم الضرورة، والبديل عن ذلك أن نشرك مجتمعنا نهبا لمروجي الخرافة او الداعين الى القيم الهابطة والجنس

الترخيص أو المرجفين لمعتقدات تسمى وحدتنا الوطنية وتماسكنا الاجتماعي أو تنال بسوء قدسية معتقداتنا وأسس إيماننا الديني، تلك كلها مناطق محظورة تضع حدودا فاصلة بين حرية الرأي والتعبير وممارسات التهدم الاجتماعي، لذا كانت الرقابة في مجتمعنا واجبة وجوب الحرص على أسس المجتمع ذاته أو ما اصطلح على تسميته بالنظام العام.

ولكن مشروعية الرقابة كنظام استثنائي محكوم بواقعا الاجتماعي والثقافي شيء، والتوسع في هذه الرقابة بتوسيع دائرة المحرمات بحيث يصبح الاستثناء هو الأصل والأصل هو الاستثناء شيء آخر، وإنشاء سلطة دينية مؤسسية تهيمن على الفكر شيء ثالث مختلف.

وهذا الشيء الثالث المختلف والمكروه هو ما انتهت إليه فتوى الجمعية العمومية للفتوى والتشريع بمجلس الدولة بتاريخ ١٠/٢/١٩٩٤ وهي الفتوى التي كان لها فور صدورها ردود فعل سلبية واسعة النطاق في الأوساط الثقافية المصرية، بل والعربية، وقد صيغت نتيجة الفتوى على النحو التالي: «انتهت الجمعية العمومية للفتوى والتشريع إلى أن الأزهر الشريف ويحدد صاحب الرأي الملزم لوزارة الثقافة في تقديم الشأن الإسلامي للترخيص أو رفض الترخيص للمصنفات السمعية أو السمعية البصرية».

ومع إدراكنا ان هذه الفتوى غير ملزمة وانها مجرد رأى استشارى
ان شاعت وزارة الثقافة أخذت بها وان شاعت طرحتها ولم تأخذ بها،
وأنها لا تحمل حجية الأحكام القضائية وليست بحال من الأحوال عنوانا
للحقيقة، مع ادراكنا لكل ذلك فإن مناقشة هذه الفتوى بجوانبها الثلاثة
المحبطة بها أمر ذو أهمية قصوى. وهذه الجوانب الثلاثة تتعلق بالظروف
التي أدت الى صدورهما، وبالمنهج المتبع فيها، وبالأثار التي يمكن أن
تترتب عليه.



أما عن الظروف التي صدرت فيها الفتوى فمعروفة للجميع،
وحاصلها أن الارتفاع الملحوظ لصوت تيار الاسلام السياسى بمختلف
فصائله كان من نتيجته أن تحولنا نحن المصريين فى نظر البعض منا
الى أمة منكوك فى دينها ومتهمة بالزيغ عن عقيدتها، ونستأهل بالتالى
أن نكون محلا لفرض الوصاية والقوامة علينا فى شئون الدين. وعلى
حين ادعى بعض ممثلى التيار الاسلامى الوصاية علينا فى شئون ديننا
يكفرون من يشاعون ويخرجون من رحمة الله من يشاعون، تقدمت
المؤسسة الدينية الرسمية فى الآونة الأخيرة ممثلة فى الأزهر لتعلن
أحقيتها فى فرض هذه الوصاية والقوامة بحكم شرعيتها اولا وبحكم
رسوخها ونفوذها فى الدين ثانيا .

إنه مناخ ثقافى انقسم فيه البشر فى مجتمعنا الى قُصَر وأوصياء بالنظر الى شئون الدين والعقيدة. وفى هذا المناخ تقدم الأزهر إلى مجلس الدولة طالبا للرأى القانونى فى أن يتحول نفوذه الدينى من نفوذ معنوى وأدى يقتصر فيه دور علمائه على أن يتفقهوا فى الدين وينذروا قومهم اذا رجعوا إليهم الى نفوذ مادى قانونى يملك حق الزجر والردع والمصادرة ليتحول من مذكر الى مسيطر ويتحول رجاله من دعاة الى قضاة، وهذا ما كان لهم بحكم الفتوى الشهيرة.

هذا عن المناخ الذى فيه صدرت الفتوى اما عن منهجها فيمكن أجماله كالتالى:

لما كان هدف ممارسة وزارة الثقافة للرقابة على المصنفات الفنية هو حماية النظام والآداب العامة، وكانت هذه الحماية للنظام العام هى الهدف الذى من أجله يتم الترخيص بعرض المصنف او برفض منح هذا الترخيص ، (تلك هى المقدمة الكبرى) ، ولما كان الإسلام هو عنصر ملازم وركن ركين من أركان النظام العام فى مصر، وكان الأزهر حسب قانونه صاحب الرأى فى كل ما يخص الشأن الإسلامى (تلك هى المقدمة الصغرى) كان رأى الأزهر ملزما لوزارة الثقافة عند قيامها بمنح أو منع الترخيص بعرض المصنفات التى تتناول قضايا الإسلام أو تتعارض معها (وهذه هى النتيجة).

منهج واضح وبسيط هو قياس منطقي من الدرجة الأولى، استخدمت فيه وسائل التحليل اللغوي للوصول عن طريق الاستدلال القانوني الى نتيجة اجتماعية نجسبها من أخطر النتائج التي شهدها مجتمعنا في تاريخه الحديث وهو تحويل الأزهر من مؤسسة علم وفكر وبحث ورأى الى مؤسسة قرار والزام فيما يخص شئون الثقافة والمتقنين.

ولنا على هذا المنهج الملاحظات التالية :

١ - إن المطابقة بين مفهوم النظام العام كأحد المفاهيم القانونية الكبرى التي تقوم عليها دعائم النظم القانونية وبين مبادئ الاسلام مسألة فيها نظر ونحتاج الى ضبط وتدقيق، لأن مجتمعنا وان كان دين الدولة الرسمي فيه هو الإسلام إلا انه مجتمع يقوم من الناحية الفعلية على تعدد الديانات ويكفل دستوره حرية الدين والعقيدة. والمطابقة بين مفهوم النظام العام وبين مبادئ الدين من شأنه ان يخرج غير المسلمين من اطار الجماعة السياسية لأن هذه الجماعة ستتقوم على أساس من وحدة الدين لا وحدة الوطن حقيقة أن الإسلام بمبادئه ومقاصده وأحكامه الكلية الكبرى يمثل أحد مكونات النظام العام ولكنه لا يستغرق كل هذه المكونات .

ولا نظن أن المشرع عندما نص في مواقع متفرقة من قوانيننا على مفهوم النظام العام كان يهدف إلى أن يكون المحتوى القانوني للنظام العام تابعاً ومستمداً فقط من المحتوى الديني لمبادئ الدين الإسلامي.

والدليل على ذلك ان المادة الاولى من القانون المدنى جعلت من الشريعة الإسلامية مصدرا للقانون يأتى بعد التشريع والعرف، ثم جعلت من النظام العام مصدرا رابعا للقانون يأتى بعد الشريعة الإسلامية، ولو كان المشرع يقصد المطابقة بين النظام العام والشريعة الإسلامية لما احتاج الى النص على كليهما كمصدر للقانون ولاكتفى بالنص على أحدهما فقط.

بل والأرجح أن واضعي القانون المدنى كانوا يرمون الى جعل مفهوم مبادئ الشريعة الإسلامية تابعا لمفهوم النظام العام باعتباره مجموعة المبادئ السياسية والاجتماعية والاقتصادية الكبرى التى يقوم عليها كيان الجماعة. وهذا واضح من الأعمال التحضيرية للقانون المدنى تعليقاً على مادته الأولى، وواضح أيضاً من تعليقات الفقهاء والشراح على هذه المادة ومن التأكيد على أنه يقصد بمبادئ الشريعة الإسلامية كمصدر للقانون تلك المبادئ الكلية الأكثر ملاءمة مع الأسس الاجتماعية والثقافية للمجتمع المصري فى مراحل تطوره - أى أنه لما كانت تفصيلات مبادئ الشريعة الإسلامية متعددة وحلولها متباينة فإن المرجعية لما نأخذ به وما نطرحه منها هى مرجعية صالِح المجتمع وثقافته والعكس الذى حاولت فتوى مجلس الدولة اثباته ليس صحيحاً.

٢٠ - إن إعطاء الأزهر وحده، سلطة الافتاء الرسمى فى مفهوم النظام العام اذا تعلق هذا المفهوم بشأن إسلامى على حد تعبير الفتوى أو حق الافتاء الرسمى فى الشأن الإسلامى ذاته، من شأنه أن يحدث اثارا قانونية بالغة الخطورة اذا أخذ بهذا المنطق الى نهايه مطافه.

وعلى سبيل المثال، لما كانت المادة الثانية من الدستور تنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسى للتشريع، ولما كان الأزهر وفقا لما ذهبت اليه الفتوى هو صاحب رأى الوحيد الملزم فى الشأن الإسلامى وجب دستوريا. أن يؤخذ رأى الأزهر فى جميع تشريعاتنا قبل اقرارها وان تلتزم سلطة التشريع بهذا الرأى وإلا اصبح تشريعها غير دستورى. وهكذا بتحول الأزهر بحكم فتوى مجلس الدولة من معهد دينى عريق ومؤسسة جليلة لحفظ الشريعة، الى مهيمن على سلطة التشريع فى الدولة. بل إنه جريا وراء هذا المنطق قد يتحول الأزهر ايضا الى مهيمن على سلطة القضاء، لأن فكرة النظام العام التى استندت اليها الفتوى لتبرير سلطة الأزهر تتغلغل فى كثير من ثنايا نظامنا القانونى، فالنظام العام هو مصدر للقانون عند سكوت مصادر القانون الأخرى وعلى القاضى ان يطبق احكامه اى عليه وفقا لمقتضى الفتوى أن يلجأ الى الأزهر يطلب الرأى الملزم منه فيما عساه ان يكون مفهوم النظام العام.

وإذ يحل الأزهر وففا لهذه الفتوى محل سلطة التشريع وأيضا محل سلطة القضاء، يتحقق ما بختى منه جميع الوطنيين الحريصين على مستقبل مصر ومستقبل الديمقراطية بها حتى بعض آصار التيار الإسلامى أنفسهم من تحول مصر بسلطة التشريع والتنفيذ والقضاء فيها الى دولة دنية اى تتحكم فى صناعة قرارها مؤسسة دنية لا معقب على حكمها، وهو الأمر الذى لم تعرفه مصر أو اى دولة اسلامية اخرى طوال تاريخها إلا إبان الحقبة العثمانية.

٣ - وطبيعة الرقابة الدينية الملزمة التى تريد الفتوى ان تعقدها للأزهر لابد أن تؤدى الى مجتمع يغلق نوافذ الثقافة والفكر والابداع حيث ينصرف الجميع الى هم واحد، ان يعملوا لأخرتهم كأنهم يموتون غدا، لأن طبيعة الرقابة الدينية تقوم على ركزتين،

الأولى: الأخذ بالأحوط فى الحل والحرمة، والثانية الاسنعصاء على المعارضة والزجر عن النفاش والنقد. فالحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات، وهذه المتشابهات فى نفاقنا المعاصرة كثيرة لبس أهونها الرسم والتصوير والنحت والموسيقى والغناء وكثير من الفنون الأخرى التى اختلفت الآراء وتباينت فى حلها وحرمتها، وإذا كان للمبدعين فى ظل القانون النافذ أن يتظلموا من قرارات الرقابة فكيف لهم أن يتظلموا من تلك القرارات التى قال فيها الأزهر رأيه

الملزم، وهل يحمل القتل في هذه الحالة معنى العصيان الديني والهرطقة؟

٤ - وفي هذا المقام فإنني أذكر بممارسات المؤسسة الدينية الملزمة في الواقع المعاصر وفي التاريخ القريب، ففي الواقع المعاصر المجاور لنا صدرت فتاوى ملزمة بحرمة القول بكروية الأرض، وبحرمة الدعوة إلى حقوق الإنسان، وبحرمة قيادة النساء للسيارات، ونحن نعتبر مثل هذه الفتاوى اجتهادات بشرية خاطئة لا تعبر عن حقيقة الدين وإنما تنمرغ في اعتبار السياسة، وتبدأ مناساة الثقافة والعقل في المجتمع عندما يجبر المثقفون على القبول بالإلزامية مثل هذه الفتاوى وغيرها لا بحكم معقوليتها أو عدم معقوليتها وإنما بحكم الخضوع للرأي الملزم للجهة صاحبة الرأي.

وفي التاريخ الفريب نعلم ويعلم جميع الدارسين للتاريخ العثماني أن المؤسسة الدينية في الدولة العثمانية كانت ذات رأي ملزم في أمور السياسة والتشريع، ورغم صدور المئات من الفتاوى التي التزمت جادة الحق والشرع فإنه في فترات الظلم والتدهور وخراب الذمم صدرت عديد من الفتاوى مكفياً الواحدة منها لانهايار مجتمع بأكمله، فقد أصدر شيخ الاسلام العثماني فتوى بعزل السلطان سليم الثالث لأخذه بالأساليب الغربية في تنظيم الجيش، وكان نص الفتوى كما يلي: «كل

سلطان يدخل أنظمة الفرنجة وعواندهم ويجبر الرعية على اتباعها لا يكون صالحا «الملك» ومن قبل افتى العلماء للسلطان محمد الفاتح بمشروعية اصداره قانونا بقتل الأمراء حتى لا يناقضوا على العرش فتعم الفتنة وغير ذلك الكثير.

أعترف أن مجلس الدولة لم يذهب في فتواه إلى جعل الأزهر قيما على أمور الدولة والسياسة والتشريع في مصر، ولكنها لبنة أولى وضعتها فتوى المجلس ومن شأن البناء عليها إهدار الدولة المصرية الحديثة التي تزعم فتوى المجلس أنها تستلهم روحها.

٥ - إن قوانين الأزهر المتعاقبة بدءا من القانون الصادر في أول يوليو عام ١٨٩٦ حتى القانون رقم ١٠ لعام ١٩١١ ثم تعديل عام ١٩٢١ وما تبع ذلك من تعديلات وقوانين لاحقة أخرها القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١ لم يرد بها حكم واحد يجعل للأزهر وصاية على باقي أجهزة الدولة فسيما سمته فتوى مجلس الدولة بالشأن الاسلامي، بل كانت الوظيفة الدينية التعليمية هي الوظيفة الوحيدة التي غنيت القواسم المتعاقبة بها، «فالجوامع الأزهر هو المعهد العلمي الاسلامي الأكبر» أو «الهيئة العلمية الاسلامية الكبرى» التي تقوم على حفظ التراث وتجليته ودراسته ونشره وتعمل على اظهار حقيقة الاسلام وأثره في تقدم البشر ورفق الحضارة وتقدم الأمم» فهل في هذا النص ما يفيد حق الأزهر في فرض سلطانه على الثقافة بدعوى الزامية الرأي!!

ويعرف المشتغلون بالقانون وفلسفته، التقييم الاجتماعي لمنهج تحليل اللغة القانونية وصولاً إلى تحقيق أهداف اجتماعية مختلف عليها، ويلجأ مجلس الدولة إلى المنهج نفسه في فتواه الراهنة عندما يستخلص أن إثارة الأزهر «بالرأي» في الشئون الدينية باستخدام الف ولام التعريف بكلمة الرأي يعني جرمان غيره من حق إبداء الرأي في ذات الشئون لأن خبر الجملة مقصور على مبتدئها، أي أن الرأي مقصور على الأزهر وحده. وهكذا يراد لقواعد لغتنا العربية أن توصلنا إلى نتائج مخالفة للدستور ومخالفة للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان بل ومخالفة لصريح نص القرآن الكريم وهو القائل لرسوله الكريم الذي لا ينطق عن الهوى: «فذكر إنما أنت مذكر . لست عليهم بمسيطر . إلا من تولى وكفر . فيعذبه الله العذاب الأكبر . إن إلينا إيابهم . ثم إن علينا حسابهم»

صدق الله العظيم

٣ - رد على فتوى

الشيخ الغزالي في قضية

اغتيال الدكتور فرج فوده

السيف أصدق أنباء

من الكتب !! ★

نعلم أن تقاليد اجلال القضاء المصرى وإحاطة اعماله بالاحترام والقدسية الواجبة قد استقرت على عدم التطرق لمناقشة علنية لاجراءات قضائية فى دعوى منظورة، بحسبها لوقت بصدر فيه حكم هو عنوان الحقيقة ، نعلم ذلك ونصر على الامتثال لهذه التقاليد .

ونعلم أيضا أن الأمر أكبر من مجرد التقاليد المستقرة بل ثمة نص عقابى يجرم نشر أمور من شأنها التأثير على القضاء أو رجال التحقيق أو الشهود ، وهو نص يجد حكيمته فى ضرورة إجنطة الإجراءات

* نشرت بالمصور ، العدد ٢٥٨٦ فى ٢ يوليو ١٩٩٢ .

القضائية بسياج من الحرمة ، بما ينأى بها عن عوامل التأثير أو شبهة التدخل أو مظان التأثير على الأدلة والنيل من حيديتها وموضوعيتها ، حتى يكون طريق الوصول إلى الحقيقة القضائية معبدا لا تعتوره عقبات أو عراقيل .

نعلم هذا كله ونصبر عليه ونمتثل لحكمه ، لكننا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نقف صامتين ملجمة ألسنتنا مجمدة اقلامنا عن شهادة الحق أو التساؤل عن الحق ازاء الأقوال التي أدلى بها عالمنا الجليل فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الغزالي أمام محكمة أمن الدولة العليا في قضية محاكمة المتهمين بارتكاب جريمة قتل المرحوم فرج فوده يوم الثلاثاء ١٩٩٣/٦/٢٢ .

لا نستطيع أن نقف مكتوفي الأيدي ملجئى الألسن تجاه هذه (الشهادة) تحول بيننا وبين ابداء الرأي مظنة التأثير في عمل القضاء ، وذلك للأسباب التالية :

أولا : أن ما أدلى به فضيلة الشيخ الغزالي في مجلس القضاء وإن اكتسب وصف الشهادة شكلا إلا أنه يفتقر إلى مقومات الشهادة من حيث مضمونه ، فالشهادة هي إخبار الشاهد بما يعرفه عن وقائع الدعوى ، والذي يميز الشاهد أنه يشهد على وقائع ، وأن تكون هذه الوقائع معروفة له شخصيا بأن يكون قد رآها بعينه أو سمعها بأذنيه ، ويدعي الشاهد إلى مجلس القضاء ليقول ما رآه أو سمعه من وقائع الدعوى ، ولم يشهد شيخنا الجليل على أي من وقائع الدعوى بشئ، بل

كانت إجابته الصادقة عن أول سؤال وجهته له المحكمة عن معلوماته عن الحادث ، بأنه لا توجد لديه أى معلومات ، وأنه قد حضر إلى المحكمة بناء على طلب الدفاع، ويهد أن أعلن الشيخ هراحة أنه ليس الشاهد على الواقعة نفياً أو إثباتاً ، انطلق الدفاع فى طرح أسئلته ولم يتردد الشيخ فى الإجابة عنها ، وهى أسئلة واجابات خارج حدود أركان الجريمة ولا تتعلق بروكبتها المادى وإنما بالرأى فى حكم من يرفض تطبيق الشريعة الإسلامية وعقوبته فى الشريعة ومن يملك توقيع هذه العقوبة .

ثانياً : فما أدلى به فضيلة الشيخ الغزالى أمام هيئة المحكمة ليس من قبيل الشهادة المتعلقة بوقائع الدعوى وإنما هو من قبيل الرأى فى فكر المجنى عليه الذى دفع حياته ثمناً له ، وحتى مع خروج أقوال الشيخ عن حدود الإخبار بالواقع إلى حدود الافتاء بالرأى ، فما كان لنا أن نناقش هذا الرأى ولا أن نعلق عليه لو ظل حبيس محاضر الجلسات يتداول فى حدود أوراق الدعوى كدليل من أدلتها ينهض بما يستطيع أن ينهض به من أمور الاثبات .

إلا أن أقوال الشيخ الجليل أمام القضاء قد خرجت عن هذه الحدود وتم نشرها موجزة أو مفصلة فى كل الصحف القومية بلا استثناء، بل وتم نشر نصها كاملاً فى صحيفة الشعب الناطقة باسم التيار الإسلامى فى مصر، تحت عناوين صارخة تؤكد ما انتهى إليه رأى الشيخ

باعتباره حقائق دامغة ومطلقة على الأمة أن تعيها ، وعلى الشباب أن
ينعلموها، وعلى مثقفي مصر أن يقيموا أمورهم وأفكارهم على أساس
من دلالاتها المباشرة والصريحة والواضحة والتي لا لبس فيها ولا
غموض ؛ وهى أن الرفض لتطبيق التسريعة مرتد ، وأن عقوبته
القتل بعد الاستتابة، وأن الأصل أن الدولة هى التى توقع هذه العقوبة،
وأنه إن تقاعست الدولة وأقدم على قتل المرتد فرد من أحاد الناس
فهو مجرد مفتنت على السلطة ، وأن هذا المفتنت لا عقوبة له فى
الإسلام .

نحن إذن لسنا فى معرض مناقشة شهادة أدلى بها أمام القضاء
يحظر تناولها بالرأى والتحليل ، وإنما امام رأى فقهى صادر من عالم
جليل له مكانته البارزة على ساحة الفكر والعمل الإسلامى المعاصر ،
رأى نشر على أوسع نطاق فى الصحافة يتعلق بقضية من أهم قضايا
الحوار بين الإسلاميين وفرقائهم ، وهى قضية الحق فى الاختلاف وحرية
الرأى والعقيدة وموقف الإسلام فكرا وتطبيقا من كل ذلك ، وهو رأى
لا بد أن له آثاره الفكرية الواسعة والمتداعية التى ستمتد إلى ما هو أبعد
من جلسات المحاكمة وإجراءاتها لتشمل كل ساحة الواقعين الاجتماعى
والثقافى المصرين الراهنين .

هكذا وفى كلمات حاسمة قاطعة وأمام مجلس القضاء وضع شيخنا النقاط فوق الحروف وقال قولته الفصل فى مسائل شغلت متقفى مجبر ريجا من الدهر حول التيار الإسلامى : هل يجب التمييز بين معتدليه ومتطرفيه لوجود فروق جوهرية فى أطروحاتهم الفكرية ومنهجهم السياسى، أم أنهم فريق واحد موزع الأدوار ذو قسّمات فكرية واحدة هى نفى الآخرين والسعى إلى انتهاء وجودهم المادى قبل الفكرى ، وحول الحوار مع التيار الإسلامى فى موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية وشروط هذا التطبيق، والقضايا النظرية والعملية المحيطة به فى مجتمع على مشارف القرن الواحد والعشرين ، فكيف يستقيم الحوار، بل وكيف يبدأ أصلا وتهمة الخروج على الملة ومفارقة الجماعة تخيم بأجنحتها السوداء فوق المتحاورين، تتهددهم بإعلان الردة واهدار الدم ودعوة أى عابر سبيل لكى يطبح بسيفه بأعناق من جرق على النساء وإعمال العقل.

ولا أريد أن أطيل أكثر من ذلك فعبارات الشيخ كانت قاطعة وموجزة وهى لا تتطلب ردا أو حوارا بقدر ما تتطلب فهما وتدبرا وتحسسا للرفاب فوق الأعناق .

ومما يزيد الأمر خطورة ويجعله - حقيقة - أمرا جلا أن شيخنا هو شيخ عمود الإسلاميين المعتدلين العقلانيين فى مصر، تعلمنا وتعلم جيلنا

على يديه أن الإسلام دين عمران وحضارة وعقل بجانب كونه دين عقيدة وعبادة ، وما زالت تعاليمه عن مصادر الحكم في الفقه الإسلامي وعن العقلانية في فهم السُّنة وعن المصلحة والعدل والعقل كركيزة من ركائز التشريع ، وعن مكانة المرأة في الإسلام ، ومكانة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ما زالت هذه التعاليم هي بؤرة الأمل ومبعث الطمأنينة في أي مشروع إسلامي مستقبلي .

ومع كل ذلك فقد أفتى الشيخ في مجلس القضاء بأن ما تعلمناه عن التمييز بين العبادات والمعاملات في الإسلام هو علم قاصر، لأن الإسلام كله عبادة! عبادة شخصية كالصلاة والصوم، وعبادة جنائية كالقصاص، وعبادة دولية كالجهاد، ومؤدى هذا الرأي أنه لما كان لا مكان للعقل في تفهم العبادات بل هو التسليم والامتثال، فلا مكان للعقل أيضا في تفهم المعاملات بل هو التسليم والامتثال.

ولكن إذا كان التسليم والامتثال في مسائل العبادات أمرا لا تقوم العبادة إلا به لأنها تحمل معنى الخضوع لله الواحد القهار، فإن التسليم والامتثال في مسائل المعاملات يؤدي في المحصلة الأخيرة إلى إهدار العقل الإنساني على خلاف ما أمزنا الله به، لأن جل أحكام المعاملات في الفقه الإسلامي هي نتاج جهد عقلي إنساني بحث صاغه الفقهاء الأوائل بمراعاة ظروف مجتمعهم وواقع زمانهم ولأن حاجات

الناس ومصالحهم في القرن الثاني الهجري تختلف اختلافا بينا عن حاجات الناس ومصالحهم في القرن الخامس عشر الهجري، ولأن اهدار العقل الاسلامي هو آس البلاء في تخلف المسلمين وتدهور حالهم بين الأمم اليوم.

إن شيخنا قد علمنا في صدر الصبا والشباب عندما كنا نجلس امامه مجلس العلم ، أن آيات المعاملات في القرآن قليلة وأغلبها مجمل، وأن هذا من رحمة الله بعباده حتى يعملوا عقولهم في امور دنياهم بما لا يتنافى مع مقاصد الشرع، فإذا سكنت النص، وهو لا محالة ساكت، لأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية (الشهر ستاني) هنا يتدخل العقل لشغل المساحة الواسعة التي تركها له النص، وبديهي أن عقل الأولين غير عقل الآخرين، عقل المحدثين غير عقل الأقدمين، ويصبح القول إن رفض الرافضين من المحدثين تطبيق ما رآته عقول الأقدمين مضمونا للشريعة ردة وكفر يصبح هذا القول وصاية بحد السيف من الأجداد على الأحفاد، وغلقا محكما لباب الاجتهاد، وانذارا بالقتل لكل من يتجاسر أو يجرؤ على اعمال عقله، فهل هذا حقيقة ما قصده الشيخ في شهادته امام القضاء؟

وقد يرد علينا بالقول بأن رفض تطبيق الشريعة الذي هو الكفر والردة ليس هو مجرد الخلاف حول استنباط الحكم الشرعي من دليله،

حتى ولو أدى هذا الخلاف إلى تباين الحلول الفقهية للمسألة الواحدة ،
قد يرد علينا بالقول بأن الشريعة تتسع للخلاف من داخلها حول
استنباط أحكامها ، فى حين أنها لا تسمح للخلاف معها من خارجها
برفض مجمل هذه الأحكام ، وهذا القول قول نظرى بحث يفقد معناه
عند أول اخنبار عملى ، إذ من الذى يحدد ما إذا كان الخلاف داخل
إطار الشريعة أو خارج هذا الإطار ما دام الأمر كله بجرى فى غيبة
النص وفى إطار الجهد الخلاق للعقل الإنسانى . وقد يقال ان
الخلاف داخل التريعة المسموح به يكون باتباع وسائل الاستدلال
فى الفقه الإسلامى المعروفة بعلم أصول الفقه، ومع ذلك يبقى
التساؤل حول مشروعية التجديد فى هذا العلم ذاته وما إذا كان
هذا التجديد داخل فى إطار الشريعة أم خارجا عنها يعاقب مقتطفه
بالقتل .

ألا يرى معنى القارئ اذن أن الأمر أكثر تعقيدا من مجرد قبول أو
رفض تطبيق الشريعة ، لأن مفهوم الشريعة ذاته : ما هو ثابت فيه
وما هو متغير ، ما هو ثابت بالنقل وما هو متروك للعقل ، كلها أمور
نتطلب حوارا حقيقيا وهو حوار لا طائل منه بل ولا أمل فيه فى ظل
التهديد بقتل واهدار دم المخالفين فى الراى تحت زعم رفضهم لتطبيق
الشريعة .

لقد ساق الشيخ في شهادته الركائز النظرية لمفهوم الحاكمية وذلك بقوله « إن الإسلام دين للفرد والمجتمع والدولة وأنه ما ترك شيئاً إلا وتحدث فيه ما دام هذا الشيء يتصل بنظام الحياة وسئوون الناس » وما دام الإسلام قد تناول كل أمور حياة المسلم على هذا النحو فإن من يجاهر برفض أحكامه كافر ومن يستبدل به شريعة وضعية كافر أيضاً وليس بمؤمن .

فإذا كان المقصود بالإسلام - الذى نظم كل أمور حياتنا تنظيمًا يكفر من يرفضه - القرآن والسنة ، فإن الحديث الشريف يخبرنا بغير ذلك عندما أقر الرسول - صلى الله عليه وسلم - معاذ بن جبل على أن يحكم برأيه إذا لم يجد حكماً فى الكتاب أو السنة .

وإذا كان المقصود بالإسلام - الذى نظم كل أمور حياتنا تنظيمًا يكفر من يرفضه - ابداعات العقل الإنسانى لفقهاء المسلمين فلا نقول فى هذا إلا ما قاله الأوائل من اختلاف الرأى والاجتهاد باختلاف العصر والزمان والمكان والعرف .

نم ان اصطناع المواجهة بين الشريعة الإسلامية والنظام القانونى الوضعى باعتبار أن الأول هو ما أمر به الله ، والثانى هو من صنع الناس ، وإن إرادة الله لا تحدها إرادة البشر، ان اصطناع هذه

المواجهة الحادة التى هى أساس كل فكر تكفيرى هو اصطفاى ينافى العلم والواقع والتاريخ ، فليست الشريعة كلها احكاما الهية تكتسب بهذه الصفة قداسة وعصمة مطلقة، إذ أن الكم الغالب من احكامها هو نتاج فقهاء المسلمين ما بين القرنين الثانى والرابع الهجريين، وليس القانون الوضعى كله مخالفا للشريعة الإسلامية إذ أنه فيما عدا بعض الأحكام التى تعد على أصابع اليدين يبقى نظامنا القانونى الوضعى موافقا لاحكام الشريعة غير متعارض معها، فلماذا إذن إلهاب مشاعر الشبابة؟ ولماذا وضع اليد على الزناد؟ ولماذا اهدار دم المخالفين فى الراى فى وقت نقول فيه امام العالم ان شريعتنا هى الميثاق الأول لحقوق الإنسان؟

بل ان اطلاق القول دون تحفظ أو تدقيق بتكفير كل من يرفض تطبيق الحكم الشرعى يجعل من ممارسات العديد من خلفاء المسلمين وامرائهم ممارسات تستعصى على الفهم ، وقد يقال انه لا يصح الاستشهاد بمنع عمر بن الخطاب رضى الله عنه لسهم المؤلفة قلوبهم ، أو بإيقافه حد القطع فى عام الرمادة، أو بعدم إعطاء الجند الفاتحين نصيبهم من الأرض المفتوحة ، لأن هذا ليس رفضا للحكم الشرعى بل إغمالا له لأن شروطه لم تتوافر ، ولكن هذه الشروط التى لم تتوافر ليست من قبيل الشروط الفردية بل هى شروط اجتماعية تاريخية عامة ،

فقد انتهى الظرف التاريخى الذى كان فيه الإسلام ضعيفا بسعى إلى تأليف القلوب ، كما انتفى الشرط التاريخى بتحقيق الوفرة الاقتصادية فى مجتمع المسلمين حتى تقطع اليد، فهل يحق لنا مع ذلك أن نقول أنه بجانب الشروط الفردية لتطبيق الحكم الشرعى ، ثمة شروط اجتماعية حاصلها توفر الظروف الاجتماعية التى وضع الحكم لتنظيمها، أم أن هذا القول يعد من قبيل الكفر البواح الذى يقتل صاحبه؟

كما ان اطلاق القول دون تحفظ او تدقيق بكفر من يرفضون تطبيق حكم من احكام الشريعة يضعنا فى موقف الحيرة من اقوال رواد اجلاء لحركة التجديد الاسلامى من أمثال الامام الشيخ محمد عبده الذى ذهب فى كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية» إلى أنه إذا تعارض النص مع العقل واستحال التوفيق بينهما خصص النص بالعقل .



إن الواقع التاريخى الذى يرصده كل الباحثين الثقاة فى تاريخ القانون والنظام فى المجتمعات الإسلامية، أى فى النظم القانونية التى كانت تطبق فعلا على واقع المجتمعات الإسلامية، هى ظاهرة الازدواجية التى كانت تنمو باطراد فى النظام القانونى بحيث انقسم إلى نظام الشريعة الذى يطبقه قضاء الشرع ونظام السياسة الذى يطبقه الولاة والأمراء ، ويحدثنا المقرئى عن استشارة قضاء السياسة على حساب

قضاء الشرع، كما أفرد الماوردي في «أحكامه السلطانية» بابا لولاية الأمراء تميزا لها عن ولاية القضاة، وكان هذا التطور يتم عن طريق التوسع التدريجي الذي استغرق مئات السنين لقضاء السياسة على حساب قضاء الشرع، وهي ظاهرة لازمت التاريخ الاجتماعي الإسلامي بأكمله، ولم يقل أحد بكفر حكام السياسة أو بردتهم أو بوجوب قتلهم، لأن حقائق المجتمع وقوانين نظوره هي التي تفرض نفسها في النهاية أيا كان أرهاب الفكر.



وأيا كان الرأي في الخلاف حول معنى اصطلاح تطبيق الشريعة، فاحتمال الخطأ فيما نقول وارد ولن نتردد في الاقرار بهذا الخطأ والعدول عنه عند ثبوته واحتمال الصواب فيه أيضا وارد نثرى به الفكر والحوار ونثاب عليه بإذن الله.

وإنما ما لا نقر به ولا نوافق عليه حرصا منا على مستقبل هذا الوطن وعلى الوجودين الاجتماعي والحضاري ذاتهما، أن يفهم من حديث شيخنا النرخيص لكل فتى غر يملك من القوة والحماس بقدر ما يفتقد من العقل والعلم والرشد أن يحمل السلاح ويتقدم مستندا إلى فتوى الشيخ ليقتل من يظن أنه رافض لتطبيق الشريعة ممن يجروا على مجرد التساؤل أو الحوار، أليست هذه هي القارعة، وأليس هذا هو

مجتمع الغاب بعينه، مجتمع يتصدره الجهلاء وان اخلصوا وينزوي فيه خوفا ورعبا العقلاء وان اخطأوا وتمجى فيه الحدود بين الرفض، والتحفظ، والتساؤل ، والنقد ، والردة ، والكفر، إذا لا يطلب منها إلا التسليم .

أى حدود اذن تلك التى تفصل بين الاعتدال والتطرف لدى مفكرى التيار الإسلامى ، ألم يصبح الشعار المعلن من الجميع اليوم أن السيف أصدق أنباء من الكتب .

ومع ذلك تبقى كلمتان اختم بهما هذا الحديث .

أولاهما : أن الشيخ الجليل قد قال ما قال وما نشرته الصحف ، وكان واجبا أن نحاوره حوار العقل وطلبا للحق، ويبقى للرجل قدره لما لكتاباته من دور فى اشاعة الاستنارة فى العقل الإسلامى الحديث .

ثانيتهما : أن البعض قد يعتبر، بل ان الشيخ نفسه قد يعتبر ، حوارى هذا خروجا على الملة وردة لها جزاؤها ، إلا أن هذه الآراء ما كان لها أن تمنع كلمة الحق أن تقال أو أن تطفأ جذوة الفكر والتساؤل فى عقول منقفى مصر وهذا ما لن يكون لأننا مثلما نتمسك بعقيدتنا وديننا نتمسك بعقولنا وحضارتنا والله غالب على أمره .

٤ - قراءة فى حيثيات التكفير ★

●● القراءة التى نحن مقبلون عليها فى هذا المقال ، ليست مجرد قراءة قانونية ، تبين وتناقش الأساس القانونى الذى استند اليه الحكم الصادر بإثبات ردة الدكتور نصر حامد أبو زيد وتفريقه من زوجته ، بل هى فى المقام الأول قراءة ثقافية اجتماعية تناقش الدلالات الثقافية له ، والآثار الاجتماعية المترتبة عليه ، وبداية فإننا نثبت عددا من الملاحظات الحاكمة لقراءتنا لهذا الحكم القضائى وهى على الوجه التالى :

● أولا : إننا وإن كنتم نعلم ونعلم أن الحكم القضائى هو عنوان الحقيقة إلا أن ذلك مرهون بأن يكون الحكم قد توافرت له بداءة مقومات الصحة الشكلية للأحكام القضائية بأن يكون قد صدر فى خصومة منعقدة قانونا فى مسألة عقد القانون ولاية للقضاء بنظرها الى غير ذلك من الشروط التى يعرفها رجال القانون دون غيرهم ، فإذا افتقد الحكم

★ نشرت بالمصور ، العدد ٣٦٩٠ فى ٢٠ يونيو ١٩٩٥ تعقيبا على حكم محكمة استئناف القاهرة بتفريق الدكتور «نصر أبو زيد» من زوجته لثبوت رده عن الإسلام .

أحد شروط الصلحة الشكلية هذه بأن صدر فى غير خصومة معتبرة قانونا أو تجاوز الحكم على السلوك المادى الذى هو موضوع القانون ومناطق اختصاص القضاء وتوغل فى الأفكار والعقائد والوجدان والضمير ، يحسب على المتقاضين همسات أفكارهم ويرصد نبضات وجدانهم وتجليات نشاطهم العقلى ، فقد كف الحكم بذلك عن أن يكون عنوانا للحقيقة ليتحول الى وجهة نظر فى أمر من أمور الثقافة يجرى عليه ما يجرى عليها من قابلية للجدل والمحاكاة والمعارضة .

● ثانيا : أن هذا الحكم محل مناقشتنا الآن ليس مجرد حكم بإثبات ردة من أقرب برده صراحا بواحا، وإنما هو حكم بإثبات ردة من يعلن تمسكه بالإسلام ولو بالظاهر والله أعلم بالسرائر . بل إنه لا يعلن تمسكه بالإسلام وأركانها فحسب وإنما يحمل كلامه المكتوب على الإسلام وصحيح فهمه ، بينما يذهب الحكم الى العكس فيحمل كلامه على الكفر بل والزندقة، وبالتالي ينتهى الى ترتيب الآثار القانونية التى رأى الحكم ترتيبها ، وهى التفريق بين الرجل وزوجته ، أى أن واقعة الردة التى انتهت الحكم إلى اثباتها ليست واقعة محل تسليم من المحكوم ضده خالية من منازعته، كما هو الحال فى عدد من الأحكام القضائية المحدودة والمعدودة على أصابع اليد الواحدة التى يعرفها تاريخنا القضائى وإنما هى واقعة محل إنكار من المحكوم ضده ويصر

الحكم على إصاقتها به وترتيب آثارها عليه، وينتهي الحكم الى تقرير ردة المحكوم ضده رغم نطقه بالشهادتين وإقراره بأركان الإسلام الخمسة، استنادا الى فهم ثقافى ذاتى، والفهم الثقافى بطبيعته لابد أن يكون ذاتيا ، فهم ثقافى لكتابات المحكوم ضده وأرائه التى ردها فى هذه الكتابات التى يرى صاحبها أنها الفهم الصحيح لحكم الإسلام ويرى الحكم الفضاى أنها ردة عن الإسلام .

فالفارق بين الحكم الذى نحن بصدده والأحكام المعدودة التى رتبت النتائج القانونية للردة ، أن الردة فى حالتنا قد احتاجت فى اثباتها الى جهد فكرى ثقافى جهيد من المحكمة بالتوغل فى افكاره وعقائده وتحليلها من وجهة نظر القضاء، ثم ترتيب آثارها عليها وهى آثار كما يصرح المدعون - لم تكن مقصودة لذاتها، أى أن الردة قد احتاجت اولا الى إثبات وهو إثبات تصارعت فيه الحجج بين القاضى والمحكوم عليه وسلط القاضى سلطانه حكما على فكر المحكوم عليه وعلى باطنه وعلى عقيدته وعلى ضميره .

● ثالثا : لذا حق لنا بمنتهى الاطمئنان واليقين أن نقرر أن القضاء فى هذه الدعوى قد انتقل من كونه قضاء على السلوك والظاهر ليصبح قضاء على الضمير والباطن . وأن المرجعية التى طبقها القاضى ليست قواعد القانون الحاكمة للسلوك وإنما مبادئ الحق والباطل والزيغ

والضلال الحاكمة للمعتقدات والضمانر وذلك بعينه ما اصطلح تاريخيا على نسميته بقضاء التفتيش أى التفتيش فى المعتقدات والضمانر.

وتلك فى ظننا هى المرة الأولى فى التاريخ المصرى ، قديمه ووسيطه وحديثه التى يحكم فيها القضاء بكفر شخص لأراء منسوبة اليه حتى ولو كانت من قبيل الشطط والخروج عن صحيح الدين .

إن أحكام الردة المدونة فى بطون سجلات التاريخ هى من قبيل الحكم الصادر من محكمة الباب العالى عام ١١٠٢ هـ (سجل رقم ١٢٥ مادة ٢٠٦) وهذا نصه : «لدى مولانا قاضى القضاة وبحضرة افتخار الكبرا عثمان حواله الشهير بمصر حضر الامير سنان جاويش والحاج محمد التاجر فى البهار وأحضرا صحبتهما الرجل المسمى ابراهيم والمسمى نفسه سركىس الكافورى . وثبت لدى مولانا شيخ الإسلام المومى اليه شهادتهما على وجه الرجل المذكور معرفته المعرفة الشرعية وأنه قبل تاريخه حين كان مقيما ببندر جده اسلم بحضورهما فى مجلس الأمير مصطفى بك أمير جده وأقسم بالشهادتين وسمى بعد إسلامه ابراهيم وأحسن وصلى مع الجماعة ودخل مساجد المسلمين مرارا وأنه ارتد الى دينة ثانيا ، واستفسر من الرجل المذكور عن ذلك فقال انه نصرانى وأن اسمه سركىس وأنه كان مكرها فى إسلامه

وعرض عليه الإسلام فى يوم تاريخه مرارا فامتنع ثم أقر بالشهادتين وقال أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله خرجت من الدين الباطل ودخلت فى الدين الحق وهو الإسلام، ثم فى اليوم التالى حضر ابراهيم الاسلمى المذكور وارثه عن دين الاسلام ثانيا ورجع الى النصرانية ثم حبس ثلاثة ايام وعرض عليه الإسلام كل يوم وكشفت شبهته فلم يقبل الإسلام وأصر على ارتداده ... » .

هكذا كان القاضى الشرعى إذن منذ قرون ثلاثة فى عصر كانت تطبق فيه الشريعة الإسلامية لا يحكم بردة إلا من جاهر بها صراحة، وكان يعرض عليه الإسلام قبل الحكم عليه، وكان يكشف شبهته أى يجادله فى عقيدته عساه يعود مختارا، ثم كان يحبسه ثلاثة أيام ويعرض عليه التوبة كل يوم .

أما فى زماننا الراهن وفى عصر الحريات وحقوق الإنسان ، فإن المحكوم عليه لم ينطق بلفظ الردة أو الخروج من الإسلام وإنما استنطقت به كتاباته ، وهو لم يناقش فى كتاباته لتزول شبهة الكاتب فيعدل عما كتب أو تزول شبهة القاضى فيعدل عن التكفير، وهو لم تعرض عليه التوبة ثلاثة أيام أو ثلاث دقائق وإنما نزل الحكم قضاء وقدرا محتوما على آراء لم يناقش صاحبها وشبهة لم تزل وآراء تتأرجح فى فهمها بين الصحة والخطأ ، ألسنا على حق فى قولنا إذن اننا

بصدد قضاء على الضمائر لم تتقارع فيه الحجج ولا البراهين وإنما تسلطت فيه حجة واحدة على برهان واحد بحيث أصبح الخصم الفكرى هو الحكم الفكرى فى أن واحد .

● رابعا : ليس الحكم الذى نحن بصدده إذن هو عنوان الحقيقة الذى يجب أن ننأى به عن أى نقاش ، بل هو صراع بين حقائق ثقافية استخدم فيه سيف القانون وسلطة القضاء لحسمه لصالح أحد طرفيه ، ودلالات هذا الحكم لا تقتصر على التفريق بين المرء وزوجه ، وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ، بل دلالاته تتمثل فى هذا الفرع الثقافى العام الذى يسود مصر والعالم العربى بل والعالم أجمع من حلول ليل كئيب اسود تطير فيه الرقاب وترتعش فيه الكلمات وتصادر فيه الحرية ويقتل فيه الفكر بسيف القانون ويدعوى الزيف والضلال ، وهى مرحلة غادرتها أوروبا مع حلول عصر التنوير فى القرن الثامن عشر وكنا نظن أننا غادرناها ومع ذلك فتلك هى نذر العودة عليها فى حراسة مؤسسات الدولة ونظامنا القانونى .

● خامسا : وإن كنا لا نود أن ندخل بالقارىء فى تفاصيل القانون وتقنياته إلا أن ملاحظات قانونية مهمة لابد من إثباتها فى هذا السياق وهى : أن نظامنا القانونى المصرى ، قولا واحدا ، لا يعرف دعوى الحسبة ويشترط فى رافع الدعوى أن تكون له مصلحة شخصية

ومباشرة فيها (م ٣ مرافعات) وأن من يرددون غير ذلك على صفحات الصحف جاهلون بالقانون ، وأن الاستناد الى أن دعاوى الحسبة معروفة فى فقه الأحوال الشخصية (ممثلاً فى مذهب أبى حنيفة) فيما لم يرد به نص تشريعى مردود عليه بأن الواجب التطبيق من احكام الشريعة هنا هى القواعد الموضوعية دون شروط قبول الدعوى ، وقد أقر حكم محكمة أول درجة بعدم قبول الدعوى لأن رافعها لا صفة له ولا مصلحة ، وهذا إعمال لصحيح حكم القانون.

هذه واحدة ، أما الثانية فهى أن قضاء النقض قد استقر على أن عدول محكمة الاستئناف عن قضاء محكمة الدرجة الاولى بالبراءة وقضائها بالإدانة لا بد وفقاً لصحيح القانون أن يكون بإجماع الآراء وأن يذكر هذا الاجماع فى منطوق الحكم، وقياساً على ذلك جرى قضاء النقض فى حكم حديث بأن العدول عن الحكم برفض الدعوى المدنية (دعوى التعويض الناشئة عن الجريمة) والحكم بالتعويض لا بد أن يتم بإجماع الآراء وأن يذكر هذا الإجماع فى منطوق الحكم . وقياساً على ذلك نقول أن الآثار التى تترتب على إثبات السردة بحكم قضائى أشد بما لا يقارن من آثار الحكم فى جنحة بسيطة بالحبس عدة أيام أو شهور، وأن العدول عن حكم محكمة أول درجة القاضى بعدم قبول الدعوى الى الحكم بقبولها وإثبات الردة وما يترتب عليها نرى

قياسا على الحكم الجنائي أن يكون بإجماع الآراء وان يثبت هذا الإجماع فى منطق الحكم لانحداد العلة وهذا ما لم يحدث، رغم ما يقرره علماء الاصول من أن العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما .

نعود بعد إثبات هذه الحقائق الى قراءة الحكم فى اسبابه التى بنى عليها ، وهذه الاسباب يصدق عليها وصف القياس المنطقى الارسطى من الدرجة الاولى : لما كان حكم المرتد أن يفرق عن زوجته . ولما كان المستأنف ضده مرتدا، لذا حكمت المحكمة بتفريق المستأنف ضده عن زوجته . وهذا القياس كما يقرر المناطقة قد يكون اكثر صور القياس فسادا إذا انطوت مقدماته على تقارير غير مسلم بصحتها فتصبح صحة الاستنتاج صحة شكلية نفتقر الى الصديق الموضوعى .

لقد بدأ الحكم فى نسلسله الاستدلالي بتعريف الردة فذكر أنها فى معناها الشرعى «الرجوع عن الدين الإسلامى إلى الكفر وركنها التصريح بالكفر إما بلفظ يقتضيه أو بفعل يتضمنه بعد الإيمان.. والردة تكون بأن يرجع المسلم عن دين الإسلام ظلما وعلوا بأن أجرى كلم الكفر عامدا صريحة على لسانه أو فعل فعلا قطعى الدلالة أو قال قولا قاطعا فى جحود ما ثبت بالآيات القرآنية أو الحديث النبوى الشريف

وأجمع عليه المسلمون». ثم يفصل الحكم فى أمثلة على أقوال المرتد وأفعاله فيقول : «فمن أنكر وجود الله تعالى أو أشرك معه غيره أو نسب له الولد أو الصاحبة - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - أو استباح لنفسه عبادة المخلوقات أو كفر بآية من آيات القرآن الكريم أو جحد ما ذكره الله تعالى فى القرآن الكريم من أخبار أو كفر ببعض الرسل أو لم يؤمن بالملائكة أو بالشیاطين أو رد الأحكام التشريعية التى أوردها الله سبحانه فى القرآن الكريم ورفض الخضوع لها والاحتكام إليها أو أنكرها أو رد سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عامة رافضا طاعتها والانصياع لما جاء بها من أحكام ، الى غير ذلك من أمثلة» . والحكم فى تعريفه للردة وتعداده لمظاهرها قد ردد المفاهيم التى صاغها الفقهاء الاقدمون ورجع فى ذلك الى كتابات فقهاء القرون الاولى للهجرة . وفى هذا المقام فإننا نثبت الحقائق التالية :

أولا : إن القرآن الكريم لا يتضمن أية واحدة تنص على عقاب المرتد. ومع أن كتاب الله تعالى قد ذكر الردة فى مواطن عديدة واستنكرها إلا أنه لم يقرر لها عقوبة . قال تعالى : «إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا» . (النساء - ١٣٧) وقال : «وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون» (آل عمران - ٧٢) ، وقال : «كيف يهدى الله قوما كفروا بعد

ايمانهم وشهدوا أنّ الرسول حق ...» .(آل عمران ٨٦) ، وقال : «يا أيها الذين آمنوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَمُسُوفٌ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يَحْسِبُهُمْ وَيَحِبُّونَهُ ...» (المائدة - ٥٤) فمع كثرة ذكر الردة في القرآن الكريم فلم يذكر سبحانه وتعالى عقوبة لها بل لقد قال تعالى : «لا إكراه في الدين ...» (البقرة - ٢٥٦) .

ثانيا : إن تعريف الردة مفهومها وشروطها وأركانها وحكمها هو نتاج الجهد الفقهي الانساني لفقهاء القرون ما بين الثاني الى الرابع الهجري . ويستند جمهور الفقهاء في صياغتهم لتفاصيل النظام القانوني لأحكام الردة الى حديثين عن الرسول صلى الله عليه وسلم هما : «من بدل دينه فاقتلوه» و «لا يحل دم امرئ مسلم إلا من ثلاث : كفر بعد ايمان ، وزنا بعد احصان ، وقتل نفس بغير نفس» ، وهما من أحاديث الاحاد لا تفيد قطعاً الورود عن النبي صلى الله عليه وسلم بل ظناً .

وحكم الردة حكم خطير يفضي الى الاعدام لا يجوز ان يسند الى نص ظني - «راجع العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي محمد صادق المهدي ، منشورات الأمة، ص ١٣٢» . أما ما تضمنته كتب الفقه من تعريف للردة وبيان لشروطها وأركانها وأحكامها فهذا كله نشاط فقهي انساني لم يأت به كتاب ولا سنة وهو نشاط كان

محكوما بالسياق الثقافى والاجتماعى لعصره (رغم الحساسية الشديدة التى يبدىها الحكم تجاه أى حديث عن السياق الثقافى وأثره فى الأحكام)، وإذا أخذنا حرفيا بكل ما تضمنته كتب الفقه القديم من تعريف المرتد وبيان مظاهر الردة لحكمنا بدون تردد بردة أغلب المسلمين فى زماننا محكومين وحكاما ، فمما يعتبره الأقدمون من مظاهر الردة تحليل ما حرم الله، وإنكار الغيبيات، واللفظ المتضمن للكفر واعتقاد كل ما ينافى الشريعة، (والشريعة هنا يتسع مضمونها ليشمل كل ما قال به الفقهاء فالاعتقاد بغيره ردة) والأفعال التى تدل على الاستهزاء بالدين وجحد صفة من صفات الله، وادعاء النبوة وتصديق من ادعاهها ، ومن جحد نبيا مجمعا على نبوته وجحد الملائكة والبعث، بل يعد مرتدا من تزيا بزى كفر من لبس غيار وشد زنار وتعليق صليب على صدره (كشف القناع ، ج ١٦ ، ص ١٦٨)

وعموما فإن الردة عند الفقهاء الأقدمين هى إنكار كل ما هو معلوم من الدين بالضرورة . هو تعريف واسع فضفاض يسمح بإدخال كل مخالف فى رأى أو كل من يجرؤ على التساؤل لأن ما هو معلوم من الدين بالضرورة عدا أركان الإسلام الخمسة يشمل كماً من العقائد والأخبار والمعارف التى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة واختلاف الثقافات بتباين حظ الناس من العلم الدينى ومبلغ الاجتهاد فيه والعلم الوضعى ومدى تقدم الانسان فى الإحاطة بأسراره .

وبينما يتوسع بعض الفقهاء المحدثين فيحكمون بردة المجتمع بأكمله اعتماداً على أقوال السلف وحدهم يبدى كثير من الفقهاء تحريزا فى ذلك، فيذهب البعض ومنهم من يروجون لفكرهم داخل أروقة الجامعة ومن على منابر المساجد وفى أحكام القضاء الى ردة من يحكم بغير ما أنزل الله ، أى أن مشرعينا وقضائنا ورجال السلطة التنفيذية عندنا هم جميعا عندهم مرتدون ، يقول بعضهم (ومن الأمثلة الظاهرة على الكفر بالامتناع فى عصرنا الراهن الامتناع عن الحكم بالشرعية الإسلامية لأن الأصل فى الإسلام الحكم بما أنزل الله وأن الحكم بغير ما أنزل الله محرم . ونصوص القرآن الكريم صريحة وقاطعة فى هذه المسألة .. ولا خلاف بين العلماء أن كل تشريع مخالف للشرعية الإسلامية باطل لا تجب طاعته وأن من يفعل ذلك يكون مرتدا إذا كان يعتقد أن غير شرع الله أولى وأفضل فى التطبيق.. ومن المتفق عليه أن من رد شيئا من أوامر الله أو أوامر رسوله فهو خارج عن الإسلام سواء من رده من جهة الشك أو من جهة ترك القبول أو الامتناع عن التسليم»

(راجع د . الحسينى سليمان جاد، فلسفة السياسة الجنائية فى الفكر الإسلامى رسالة دكتوراه من جامعة عين شمس ص ٤٧٢، وراجع أيضا، عبد القادر عودة ، التشريع الجنائى الإسلامى ج٢ ص ٧٠٨-٧١٠).

وهذه هى نفسها فكرة إحاكمية التى ردها أبو الأعلى المودودى ونشرها فى بلادنا سيد قطب وانحاز لها فكرا وعملا فريق كبير من جماعات الاسلام السياسى التى تحمل السلاح فى وجه الدولة والمجتمع اليوم .

وهى الافكار نفسها التى ينحاز لها صراحة وبلا مواربة الحكم القضائى الذى أدان نصر أبو زيد بالردة يقول الحكم فى اسبابه « كما أن هذا الذى اورده المستأنف ضده (أى ما كتبه نصر أبو زيد) يرد به الآيات الكثيرة التى تفرض على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الأمة الإسلامية حكاما ومحكومين الى يوم الدين - تفرض على الجميع الحكم بما أنزل الله سبحانه ، وهل يكون إلا الحكم بالنصوص ، ومن هذه الآيات ما ورد بسورة المائدة بالآيتين ٤٩ ، ٥٠ يقول الحق تبارك وتعالى : «وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ، وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ، أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ، وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ » . وفى السورة نفسها ينص الحق تبارك وتعالى على صفة من لم يحكم بما أنزل الله تبارك وتعالى فى الآيات ٤٤ و ٤٥ و ٤٧ : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » .. «ومن لم يحكم بما أنزل الله

فأولئك هم الظالمون» .. «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» .

وهكذا وبوضوح وحسم شديد تبني الحكم القضائي مفهوم الحاكمية دون بذل أى محاولة لفهم دلالة الألفاظ من حيث معنى كلمة «الحكم بما أنزل الله» وفى أى سياق وردت وإلى من توجه خطابها ، وما هو مضمونها وما هى شروط اعمالها ؟ وهى القضايا التى شغلت جهدا فقهاء مضمناً من الفقهاء الاقدمين والمحدثين على السواء، ولكنها فكرة الحاكمية فى بساطتها وحسمها وقسوتها كما تبنتها أكثر شرائح الفكر الإسلامى تطرفاً وغلوا بدءاً من الخوارج وحتى الجماعات الإسلامية المعاصرة .

وذلك بالضبط وبالدقة هو بيت القصيد فى المعركة التى يخوضها نصر أبو زيد.. رغم اختلافنا معه فى الكثير من آرائه . يقول نصر أبو زيد فى كتابه : «نقد الخطأ الدينى» ، وهو أحد الكتب التى استند اليها الحكم لإثبات رده : « إن هذا المفهوم - مفهوم الحاكمية - ينتهى الى تكريس اشد الانظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفاً ، بل إنه ينقلب على دعائه انفسهم إذا أتىح له أن يتبناه بعض الساسة الانتهازيين كما هو واقع فى كثير من أنظمة الحكم فى العالم العربى والإسلامى، وإذا كانت الديكتاتورية هى المظهر السياسى

الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع في هذا العالم فإن الخطاب الدينى (يقصد فكر تيار الإسلام السياسى) يصب بمفهوم الحاكمية مباشرة فى تأييد هذا المظهر وتأييد كل ما يتستر وراءه من أوضاع» (ص ٧٧) .

أى أنه فى الوقت الذى تركز فيه كتابات نصر أبى زيد على نقد مفهوم الحاكمية والتحذير من خطورة هذا المفهوم على قيم الحرية والديمقراطية فى المجتمع الحديث، يتبنى الحكم القضائى الصادر بإدائته هذا المفهوم بصراحة وبلا مواربة بما يترتب على ذلك من تكفير المجتمع بأكمله ، وهكذا حوكم نصر أبو زيد بواسطة خصومه الفكرين ، وكان قضائاته هم أعداءه فى الوقت نفسه ، وهو الموقف نفسه الذى وقفه أحمد بن حنبل فى محنة قدم القرآن ووقفه كثير من المفكرين الأقدمين والمحدثين ، وهو موقف لا يدع للمدعى عليه مكنة الدفاع عن نفسه بل ينزل فيه سيف رأى المخالف بصرامة وحسم ليطيح بالرقاب دون نظر إلى الحق فى الاختلاف .

ثالثاً : ومن هذا يتضح أن الحكم بردة نصر أبى زيد هو حكم فكر على فكر ورأى على رأى وليس حكم قانون أو شريعة على واقع مخالف كما نفهم نحن ومعنا رجال القانون المعاصرون من عناصر العملية القضائية .

وقد كان بوسع قضاة نصر أبي زيد إن أرادوا أن يلتمسوا في أحكام الفقه الإسلامى نفسه ما يدرأ عنه حكم الردة عملاً بمبدأ درء الحد بالشبهة ، فقد روى عن عمر رضى الله عنه قوله : «لأن أخطيء فى الحدود بالشبهات أحب إلى من أن أقيمها بالشبهات» وروى عن على وابن عباس رضى الله عنهما : «إذا كان فى الحق لعل وعسى فهو معطل» ويقول الشوكانى : «لا شك أن إقامة الحد بالحدس إضرار بمن لا يجوز الإضرار به ، وهو قبيح عقلاً وشرعاً فلا يجوز إلا ما أجازته الشارع .. لأن مجرد الحدس والتهمة مظنة للخطأ والغلط ، وما كان كذلك فلا يستباح به تأليم مسلم وإضراره بلا خلاف» (نيل الأوطار، ج ٧، ص ١٠٥) .

وكان بوسع قضاة نصر أبي زيد أن يطبقوا ما نقله ابن عابدين عن أصحابه من الحنفية بقوله : «لا يخرج الرجل من الايمان إلا بجحود ما أدخله فيه ثم بتيقن أنه ردة يحكم بها ، وما يشك أنه ردة لا يحكم بها ، إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك، وينبغى للعالم إذا رفع اليه هذا ألا يبادر بتكفير أهل الإسلام وإذا كان فى المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع فعله المفتى أن يميل الى الوجه الذى يمنع التكفير تحسباً للظن بالمسلم ، ولا يكفر بالمحتمل لأن الكفر نهاية فى العقوبة فيستدعى نهاية فى الجناية ومع الاحتمال فلا نهاية» . وقد نسب

للإمام مسالك رضى الله عنه قوله : «من صدر عنه ما يحتمل الكفر من تسعة وتسعين وجهاً ويحتمل الايمان من وجه واحد حمل أمره على الايمان» .

أقول لكم عن قول واحد يحتمل الايمان من فكر نصر أبي زيد من أوجه كثيرة أخرى . أقرأوا معي قوله : «لاخلاف على أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصراً أساسياً في أى مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين، هل المقصود من الدين كما يطرح ويمارس بشكل ايدولوجي نفعى من جانب اليمين واليسار على السواء ، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلاً علمياً ينفى عنه الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية؟» (نقد الخطاب الدينى ج٩) ، هذا هو التساؤل الذى يطرحه نصر أبو زيد ويجيب عنه صواباً أو خطأً فى كتاباته ، فهل يصدر هذا التساؤل عن غير مؤمن ؟

وكان بوسع قضاة نصر أبي زيد أيضاً إن أرادوا أن يتبنوا تعريفاً راجحاً للردة يتبناه كثير من الفقهاء المحدثين : من أن المرتد هو الخارج من الإسلام إلى الكفر المفارق للجماعة ، وأن تعبير مفارقتها يعنى معارضة الجماعة بالقوة والشكيمة وليست بالرأى واللسان ، وأن هذا أشبه بجريمة الخيانة العظمى فى القوانين الحديثة وهذا ما لم يفعله نصر أبو زيد .

كان بوسع قضاة نصر أبي زيد إن أرادوا أن يتأكدوا من وجود نية الكفر لدى المتهم به إذ أنه يشترط لوجود الردة أن يتعمد الشخص اتیان الفعل أو القول وهو يعلم أن فعله أو قوله يؤدي الى الكفر فالشافعي يشترط انصراف نية الشخص الى الكفر «فلا يكفي أن بنعمد اتیان الفعل الكفري بل يجب أن ينوي الكفر مع قصد الفعل» . وسند الشافعي في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى» .

كان بوسع قضاة نصر أبي زيد أن يلتزموا في إثبات رده بالأدلة المعتبرة شرعا وهي البينة (الشهادة) أو الإقرار ، وقد خلت الدعوى من البينة أو الإقرار ولم يقم عليها دليل إلا من أقوال رافعها وما فهمه القضاة من كتابات المدعى عليه . ولو كانوا قد التزموا بطرق الإثبات الشرعية للردة لاستبانوا رأي بعض الأحناف من أن انكار الردة يكفي في الرجوع الى الإسلام ولا يلزمه النطق بالشهادتين . وسند هذا حديث الرسول صلى الله عليه وسلم «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصمت مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله» .

كان بوسع القضاة أن يلتمسوا الرحمة في خلاف الفقهاء ، بل وأن يلتمسوا الرحمة من كتابات المدعى عليه ذاته ولكنهم غلبوا اعتبارات

الحسم والقطع والجزم على اعتبارات الرحمة لسبب بسيط وهو أنهم كما أفصحت أسباب حكمهم لا يفصلون بين نصر أبي زيد وخصومه بل ينتمون إلى ذات التيار الفكرى الذى اختصمه نصر أبو زيد فى كتاباته فحق عليه القصاص لا بسلاح الفكر وإنما بسلاح القانون والتفريق والقتل وأيلولة ماله الى بيت مال المسلمين .

هذا عن مفهوم الردة الذى انبنى عليه الحكم بإدانة نصر أبي زيد وإثبات رده عن الإسلام ، فماذا عن الموقف الواقعى الذى أنزل عليه الحكم مفهوم الردة الذى أخذ به ، أى ماذا عن كتابات نصر أبي زيد وكيف انتهى الحكم الى ان هذه الكتابات تمثل خروجاً على الاسلام، وكما بينا أن مفهوم الردة الذى تبناه الحكم ليس مفهوماً متفقاً عليه، سنبين الآن أن كتابات نصر أبي زيد - رغم اختلافنا معها - لا يجوز القول بتقرير جازم حاسم بخروجها عن الإسلام .

الكتابات التى استند إليها الحكم للقول بخروج نصر أبي زيد عن الإسلام هى نفس كتاباته التى كان قد تقدم بها للترقية الى وظيفة أستاذ وأثارت زوبعة عاصفة خرجت عن جدران الجامعة لتمثل قضية ثقافية شغلت مثقفى الأمة العربية عامة، وهذه الكتابات هى :
(١) مفهوم النصر (٢) نقد الخطاب الدينى (٣) الإمام الشافعى وتأسيس الايديولوجية الوسيطة (٤) إهدار السياق فى تأويل الخطاب الدينى .

وهذه الكتابات ليست كتابات فى التفسير أو الفقه وفقا لاصول التفسير والفقه التى استقرت فى التراث الثقافى الإسلامى منذ القرون الأولى للهجرة ، ولكنها على قدر فهمنا كتابات فى علم التأويل .

والفرق بين التفسير والتأويل أن الأول يبحث فى الدلالات اللغوية للالفاظ ، أما التأويل فينظر الى اللغة كظاهرة اجتماعية وثقافية تختلف معانيها باختلاف وتباين الظروف الاجتماعية والسياقات الثقافية التى فيها تستخدم الفاظ اللغة ، التفسير ينظر الى اللغة كظاهرة ثابتة والتأويل ينظر الى اللغة كمنتج ثقافى متغير .

وعلم التأويل فى ظنى هو جانب مما اصطلح على تسميته فى جامعات عالم اليوم بعلم السيمانطيقا اى تحليل الدلالات الثقافية لخطاب اللغة .

تقول الموسوعة العربية الميسرة فى تعريف السيمانطيقا أو «السيمية» «هى مبحث جديد من مباحث اللغة تبحث فى المنطق واللغة وأساليب التعبير.. ويقوم هذا المبحث فى اساسه على بحث العلاقة بين حروف الكلمة ودلالاتها .. ومن أشهر الباحثين فى هذا المجال اوجدن وريتشارد صاحباً كتاب (معنى المعنى) والفيلسوف كارناب الذى جعل مهمة الفلسفة مقصورة على تحليل العبارات اللغوية تحليلاً منطقياً...»

فنحن إذن أمام منهج جديد وعلم جديد حاول أبو زيد باعتباره باحثاً في علوم اللغة العربية أن يطبقه بالتفصيل على مفردات هذه اللغة. ولا تناقض بين علم التأويل هذا وبين علم التفسير عند الاقدمين فكل مجاله. فالأول يبحث في النص كظاهرة اجتماعية وثقافية والثاني يبحث في النص كمعطى ثابت لا يتغير يشير الى الحقيقة العليا الموجودة سلفاً وعلى المجتهد أن يكشف عن هذه الحقيقة باستخدام الأدوات العلمية التي تؤهله لذلك دون نظر الى تغير الدلالات الاجتماعية والثقافية .

ولو كان نصر أبو زيد قد اقتصر في تطبيقه مناهج تحليل الخطاب على النصوص الأدبية النثرية أو الشعرية قديماً وحديثاً لما ثارت عليه ثائرة الدنيا التي استدعت له عذاب الدنيا والآخرة ولكنه دخل بمنهجه الحديث الى قدس الاقداس أولاً حيث العقائد والأفكار المستقرة والمطمنة . ودخل بمنهجه أيضاً دائرة صراع سياسى مشتعل بين انصار الإسلام السياسى وخصومهم .

وهذا هو نفس ما فعله طه حسين حينما حاول أن يطبق المنهج الديكارتي على نظريات نشأة اللغة العربية وما يرتبط بها من روايات دينية . ومع ذلك فيبقى الأمر في دائرة البحث العلمى الذى لا يهم العامة ولا يهم به إلا الخاصة ولا يرقى الى مستوى تراشق الاتهام بالتكفير بل

والحكم به قضاء . وهذا ما ذهب اليه قضاؤنا فى أوائل القرن عندما
أثيرت أمام النيابة العامة مسألة كتاب الشعر الجاهلى . وتظل مشروعية
استخدام المناهج الحديثة فى العلوم الاجتماعية قضية مطروحة لم
تحسم بعد فى محافلنا العلمية ولن تحسمها احكام الردة او التكفير او
بيانات اهدار الدماء وإنما يحسمها حوار هادىء بين المثقفين وحدهم
دون غيرهم حول مسائل القيمة الاجتماعية والخلقية والدينية للبحث
العلمى الاجتماعى .

إن هناك مسألتين فى غاية الأهمية يثيرهما استخدام منهج تحليل
الخطاب اللغوى بتطبيقه على النصوص الدينية : مسألة التنزيل ومسألة
التأويل ، أى مسألة نزول الوحي والاقرار به ومسألة الفهم الثابت أو
المتغير لمدلولات الالفاظ التى نزل بها الوحي .

ورغم الاستشهادات المطولة للحكم القضائى من كتابات نصر أبى
زيد فى هذا الصدد فإننا لا نلحظ فى هذه الاستشهادات دليلا واحدا
على انكار المؤلف لمسألة الوحي أو التنزيل . والفكرة المحورية التى تحكم
كل مؤلفات أبى زيد أن الالفاظ التى وردت فى القرآن والسنة - ما
يسميه بالنص فى اصطلاح علماء تحليل اللغة - هى ألفاظ عربية تحمل
دلالات اللغة العربية وقت النزول وأن هذه الدلالات لا بد وأن تختلف
باختلاف ثقافة العرب وتباعدها عن ثقافتهم وقت نزول النص، ولما كان

النص القرآنى خاصة صالحا للتطبيق فى كل زمان ومكان لذا لزم التأويل، أى اكساب النص مضامين ثقافية جديدة بتغير حضارة العرب وثقافتهم .

وقد نختلف مع هذه الفكرة أو نتفق إلا أن اختلافنا يجب ألا يصل الى تكفير قائلها ما دام مقرا بالوحى .

أما أن القرآن الكريم قد نزل بالعربية وفقا لفهم العرب لها وقت نزول الوحى فهذا أمر معقول ومنقول .

إذ لا يعقل أن يخاطب الشارع الالهى أمة الرسالة بغير ما يفهمه لسانها .

ومنقول : لقوله تعالى : «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ، لسان الذى يُلحدون إليه أعجمى ، وهذا لسان عربى مبين» (النحل - ١٠٣) وقوله تعالى : «وكذلك أوحينا اليك قرآنا عربيا ...» (الشورى - ٧) وقوله جل شأنه . «إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون» (الزخرف - ٣) وقوله : «ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا : إولا فُصِّلَتْ آياته ، أعجمى وعربى ...» (فصلت - ٤٤) وقوله تعالى : «ولو نزلناه على بعض الأعجمين . فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين» . (الشعراء - ١٩٨ - ١٩٩) .

والسؤال بعد ذلك، هل تبقى مدلولات اللغة العربية التي نزل بها القرآن ثابتة لا تتغير بتغير ثقافات العرب، أم أن هذه المدلولات يعتريها التغير لذا لزم التأويل ؟

وقديما أدرك أوائل الصحابة والتابعين قضية نسبية بعض ألفاظ اللغة، فنبه على بن ابي طالب صاحبه، ألا يحتاج القوم بالقرآن لأنه حمال أوجه، بل لقد صاغ الشهرستاني قضية العلاقة بين اللغة والثقافة صياغة على أدق ما تكون بقوله في كتاب الملل والنحل .

«علمنا أن النصوص متناهية وأن الوقائع غير متناهية، وأن ما هو متناه لا يحكم غير المتناهي .. لذا لزم الاجتهاد» هكذا يقول الشهرستاني .

وقضية العلاقة بين النص الثابت والواقع المتغير هي من القضايا الكبرى التي شغلت كبار الفقهاء ، وهي قضية أخذت مظهر الحديث عن العلاقة بين النص والمصلحة كما صاغها الطوفي الحنبلي والإمام محمد عبده في العصر الحديث، وما فعله نصر أبو زيد انه تجاوز تلك الازدواجية بين النص والواقع ونظر الى النص اللغوي في حالة تفاعل حي خلاق مع الواقع بحيث يكتسب النص ذاته مضامين جديدة تتغير بتغير الواقع، وهي نظرة قد يخطئ صاحبها وقد يصيب ، ولكنه لا يكفر بها أبدا .

ولكن هناك على الجانب الآخر من لا يحددون عن الايمان بوحداية الحقيقة التي يعبر عنها النص اللغوي وأن هذه الحقيقة لا نعرفها إلا من أفواه أسلافنا الذين كانوا يعبرون عن هذه الحقيقة وإلا فهذا إنكار لما هو معلوم من الدين بالضرورة ... وسن فقد الحق في الحياة والأسرة والملكية والمواطنة .

إنه صراع بين منهجين وبين رؤيتين ومرحبا به بشرط أن يكون بعيدا عن ساحة القضاء وسيف القانون ، لأن صراع الفكر يجب ألا يدخل في دائرة المساجلة القضائية وإلا تحول الخصوم إلى حكام وتحول الفرقاء إلى قضاة يفصلون بيننا وبينهم وهذا أول وآخر الطريق إلى الكارثة .

٥ - الحلاج يصلب مرتين ★

قال أبو اسحق الشاطبي في الموافقات :

«وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، فإن صحت في ميزانها فانظر إلى مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله ، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول ، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها .

عندما يصدر لأول مرة في تاريخنا الحديث حكم من محكمتنا العليا يؤيد تفريق مفكر من زوجته لاعتبار ردة عن الإسلام ، وعندما يقرر الحكم ردة المفكر رغم إصراره على إعلان إسلامه ونفى الكفر عن نفسه ، وعندما يشنّد الحكم في إعلان الردة إلى قراءة بشرية قام بها قضاة لاجتهاد بشري قام به مفكر فإن الحكم القضائي هنا ينفلت خارجا عن مبدأ قدسية الأحكام القضائية لأننا لا نكون بصدد محاكمة

★ نشرت بالمصور العدد ٢٧٥٠ بتاريخ ٢٣ أغسطس ١٩٩٦ ، تعقيا على حكم محكمة النقض المصرية القاضي برفض الطعن بالنقض من الدكتور نصر أبي زيد وزوجته وتأييد الحكم القاضي بفرقتهم لردة الزوج عن الإسلام .

قانون لواقع فعلى إنما بصدد محاكمة فكر بشرى لفكر بشرى. وعندما يحدث ذلك فى ظل مناخ ثقافى واجتماعى ترتفع فيه آلسنة لهيب التعصب وقهر الرأى، والتنكر للتسامح ، وحلول الشجار محل الحوار فى الفكر والرأى، واغتيال المفكرين والمثقفين ماديا ومعنويا ، واعتبار حرية الرأى والعقيدة من مستوردات الغرب وبدعه الممقوتة، ندرك فورا أن قضاينا قد أصبح فى خطر لأنه دخل ساحة الحلقة الجهنمية الممقوتة، مثلما أصبحت جامعاتنا فى خطر، ومثلما أصبح إعلامنا فى خطر ومثلما أصبحت مدارسنا فى خطر ، ومثلما أصبح مجتمعنا بأكمله يواجه خطرا محدقا أذن فى زماننا الماضى بانهيار الحضارة والخروج خارج دائرة التاريخ ، وهو خطر التعصب والانغلاق ومعاداة العقل .

وعندما يصل الأمر إلى القضاء المصرى فى أعلى مراتبه فمن حق عقلاء الوطن ومثقفيه ومفكريه أن يصابوا لا بالحسرة فقط، بل بالفرع والذعر أيضا، لأن القضاء فى تاريخنا الوطنى الحديث هو حامى وحارس الحريات التقليدية ، ولأن سلطة القضاء عندنا بتقاليدها هى وليدة سيادة مناخ الحرية والعقلانية والديمقراطية وقيم سيادة حكم القانون وخضوع الحاكم والمحكوم له . تلك القيم التى بزغت فى مصر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر مع الثورة العرابية ونهضة

الليبرالية المصرية التي تبعتها مباشرة نشأة المحاكم الأهلية على أنقاض نظام قضائي غامض وفاسد يفتقر إلى كل الضمانات الإجرائية والموضوعية للحيدة كان سائدا قبل ذلك، إذن فعندما يتنكر القضاء لقيم الحرية والعقلانية واحترام حرية الرأي والضمير ، وعندما يتخلى عن مهمته المقدسة في حراسة الحرية بالقانون ويتحول إلى قهر الحرية بنفسيرات متعصبة مشكوك في صحة نسبتها إلى أصلها الديني ولا يمكن فهمها إلا في إطار صراع مصالح السياسة في العصور المبكرة لدولة الخلافة الإسلامية، عندما يحدث ذلك فمن حقنا أن نجزع لأن مؤسساتنا الشامخة أخذت تعود بعجلة التاريخ إلى الوراء مستديرة عن الأهداف الكبرى التي رسمها نضال الشعب المصري في تاريخه الحديث لها .



ومع ذلك فالتحفظ عن الاستغراق في التشاؤم واجب خاصة في ساعات الخطر، والاستدارة عن حركة التاريخ لا تتم عفو الخاطر لمجرد اجتهد بشئ من قضاة بشر يجرى عليهم ما يجرى على البشر من عوارض الخطأ والصواب، ويظل الأمل معقودا على أن مؤسسة القضاء عندنا مازالت في بنائها الأساسي بخير كل الخير ، ومازالت ترتفع فوقها هامات رجال عظام يعرفون معنى الحرية وقيمتها مثلما يعرفون

معنى القانون وقيمة الشرعية، ويعطون للشرعية حقها باعتبار مقاصدها ومثلها العليا مثل اعتبارهم للنصوص التفصيلية ، وما زال الأمل معقودا على مؤسسة كبرى بها هؤلاء الرجال الكبار القادرون على إلغاء التناقض المصطنع الذى يروج له المتعصبون بين الشرعية والقانون ، وبينهما وبين حركة المجتمع، وبين هذه جميعا ومنطق العصر والعالم الذى نعيش فيه اليوم .

عندما يخرج القضاء عن مجال محاكمة السلوك المادى إلى محاكمة السرائر والضمائر والعقائد والأفكار فإنه يكون قد خرج عن ولايته المعترف بها فى مجتمع ديمقراطى حر، ويتحول القضاء من قضاة يزنون السلوك المنظور بميزان العدل والقانون والمصلحة إلى رهبان وحواريين يبقرون الأفتدة ويفتشون فى الضمائر بحثا عن نزغات الشياطين لتطهيرها . ويتم ذلك فى مناخ من السلام النفسى منقطع النظير يظل حاملى صكوك الكفر والإيمان بالهدوء والرضا والطمأنينة مادام التفتيش فى ضمائر الناس وعقائدهم يتم على وجه التعبد وحراسة العقيدة والتقرب إلى الله زلفى ، وهى ظاهرة معروفة فى كل مراحل التاريخ الإنسانى - ظاهرة القتل والقهر للتعبد والتطهر، ظهرت على أشع ما يكون إبان هزيمة المسلمين وسقوط الأندلس إذ كانت

محاكم الكهنة أو ما اصطلح على تسميته بمحاكم التفتيش تمثل بجثث ضحاياها من المسلمين بحثا عن آثار الزيغ عن العقيدة المسيحية في ظل ترتيلات الرهبان وسببيلاتهم النى تصاحب مجازر الفكر برضاء الرب ومباركته . وهى ظاهرة توقع رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبتلى بها . التاريخ الإسلامى بحديثه الشريف عن قوم «يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يقتلون أهل الإسلام ، ويدعون أهل الأوثان، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية» (ذكره البخارى) .



قانون أزلّى أبدى لا تبديل له ولا حيدة عنه ، عندما يتحول القضاء من قضاء سلوك وعمل إلى قضاء عقبة ورأى وضمير، يتحول من عدل القسطاس إلى سيف القهر ، ومن حسن الحظ ومن شهادة التاريخ لنا ولحضارتنا الإسلامية السمحة ، أن أمثلة محاكمات الرأى فى تاريخنا الإسلامى قليلة أبرزها محاكمة المتصوف الأكبر ابن منصور الحلاج والتي انتهت بقتله والتمثيل بجثته بتهمة الكفر، ومحاكمة فقهاء السنة التى أجراها لهم الخليفة العباسى المأمون فى محنة قدم القرآن والتي انتهت بهم إلى السجن والتعذيب بتهمة المروق عن تعاليم الإسلام، ومحاكمات الزنادقة المبنثرة هنا وهناك فى التاريخ الإسلامى خاصة فى عصر المهدي . كل هذه المحاكمات كانت لأسباب وتوازع سياسية لا

دخل لصحيح الإسلام بها ، وكان القضاة فيها قوما يقرأون القرآن
لا يجاوز حناجرهم ويقتلون أهل الإسلام ويعذبونهم كما تنبأ بذلك
الحديث الشريف .

كان ابن منصور الحلاج من أشهر متصوفة العصر العباسي ،
وكان يقول بما يقول به الصوفية من التوحد والفناء في الذات الإلهية
وكان شيعيا إماميا له أتباع كثيرون حتى وصل أتباعه إلى قصر الخليفة
وهنا تمت محاكمته بتهمة الألحاد وقتل ومثل بجثته وأحرقت وألقى ما
بقي من جسده رمادا في نهر الفرات .

عهد حامد بن العباس الوزير إلى ابن عمر القاضى وأبى جعفر
ابن البهلول وغيرهما من وجوه الفقهاء بمحاكمته .

يقول أحمد أمين في ظهر الإسلام : « نودي على الحلاج وسئل عما
اتهم به .. فقال : « أعوذ بالله أن أدعى الربوبية أو النبوة، وإنما أنا رجل
أعبد الله وأكثر الصلاة والصوم وفعل الخير » واستحضروا شهود الزور؛
رجل مأجور وامرأة لعوب جميلة الصورة ، ثم واجهت المحكمة الحلاج
بكتاباتِه فنسبها إلى بعض كتابات الحسن البصري، فلما رأى الحلاج
من قضائه نية قتله، قال قولة المفكرين الأسرى في كل عصر : « ظهري
حمى، ودمى حرام ، وما يحل لكم أن تتهموني بما يخالف عقيدتي ،

ومذهبي السنة ، ولي كتبى فى الوراقين تدل على سنتى ، فإله الله فى
دمى» ولم يزل يردد هذا القول والقضاة يوقعون حكم إعدامه وعندما
أحضروه مقيدا لتنفيذ حكم القتل فيه ظل يضحك وينشد :

نديمى غير منسوب
إلى شئ من الحيف .
سقانى مثل ما يشرب
كفعل الضيف بالضيف
فلما دارت الكأس
دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح
مع التنين فى الصيف

.. ومن أقواله فى مناجاة الله أثناء محاكمته ومحاكمة فكره :
«وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصبا لدينك ونقربا إليك، فاغفر لهم ،
فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا ، ولو سترت عنى ما
سترت عنهم ، لما ابتليت بما ابتليت ، فلك الحمد فيما تفعل ، ولك الحمد
فيما تريد» .

لا نقول إن نصرا أبا زيد هو العلاج ، ولا نقول إن قضاته هم
قضاة العلاج، ولكن نقول ان قضاته وقضاة العلاج قد حاكموا الضمير
ولم يحاكموا العقل ، وأخذوا من بطون كتبه ما آدانوه به رغم الاقرار

بالإسلام وأن هذا كله قد تم فى ظلال التعبد والتطهر والنقرب إلى الله وأنه إن كانت شبيهة أنواء السياسة ونوازعها تحيط بمقتل الحلاج ، فقد كان متهما بالقرمطية وهم من شيعة أهل البيت الذين يريدون الإطاحة بالخلافة العباسية ، فإن الأحكام الصادرة بردة نصر أبي زيد قد جاءت فى أسبابها لتؤكد حجة القائلين بتكفير المجتمع المصرى اليوم بكل طوائفه العاقلة .



يعلمنا التاريخ أن محاكمة الرأى أيا كانت الشعارات الدينية أو المبادئ القانونية النى تتم وفقا لها وتحت راياتها هى علامة خطر محقق يحيط بالأمة لو ترك وشأنه دون معالجة لكان بداية انهيار الحضارة ، وإذا كان هذا الدرس يصدق على الدولة العباسية فى مقدمات أفولها فهو من باب أولى يصدق على عصرنا الراهن - عصر الحرية واحترام حقوق الإنسان . فيروى التاريخ أن بداية الانهيار العباسى بدأ مع محاكمات الرأى التى عقدها العباسيون : «فقد آهانوا كثيرا من العلماء وعذبوهم ، فأبو حنيفة ومالك يضربان ويحبسان لأنهما لا يريدان أن يتولبا القضاء ولرأيهما فى البيعة ، وسفيان الثورى ينتقل فى البلاد منخفيا .. وهذه الإدارة التى تنشأ للبحث عن الزنادقة وعقوبتهم والإفراط فى قتل المتهمين ومنهم بلا شك من قتل ظلما وعدوانا ، وكان

الداعى إلى قتله أسبابا سياسية ، فنفذوا أغراضهم تحت ستار الزندقة استمالة للجمهور « (ضحى الإسلام ، جزء ٢ ، ص ٤٤) ، ومحنة قدم القرآن «الخلاف حول ما إذا كان كلام الله قديما منذ الأزل أم حديثا ومخلوفا» وما تبعها من تعذيب الفقهاء القائلين بعدم خلق القرآن غير بعيدة عن ذاكرة التاريخ، وكتاب المأمون «وكان هو الخصم والحكم فى قضاء الفكر» إلى عامله على بغداد غنى بالدلالة ، يقول فيه : «وليس يرى أمير المؤمنين المن قال بهذه المقالة خطا فى الدين ولا نصيبا من الإيمان» وكان من بين هؤلاء الذين عناهم المأمون بحكمه هذا إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رضى الله عنه ، واستمر الخليفة الواثق فى محاكمات امتحان المفكرين فى قدم القرآن ، وكانت هذه مناسبة للتخلص من كثير من الخصوم السياسيين بحجج عقيدية ، وكان من بين هؤلاء أحمد بن نصر الذى شغب فى ذلك الوقت على الخليفة يمثلما شغب فى عصرنا نصر أبو زيد على أصحاب الإسلام السياسى - «جلس الواثق مجلس القضاء وسأل غريمه : ماذا تقول فى القرآن؟ قال هو كلام الله، لم يزد على ذلك، وبعد أخذ ورد ، أفتى الحاضرون بقتله، فقام إليه الواثق بنفسه فقتله ، ونصب جسمه بسامرا ، وحمل رأسه إلى بغداد فنصب بها فى الجانب الشرقى وجعل فى أذنه رقعة فيها : هذا رأس الكافر المشرك الضال ..» (الشيخ محمد الخضرى ، تاريخ الأمم الإسلامية ، جزء ٢ ، ص ٥١٦) رأيتم إذن أن قضاء الفكر فى جوهره

هو قضاء مغموس بالدم والعنف فى إحدى كفتيه ومغموس فى نوازع السياسة وأهوائها ومراميتها فى الكفة الأخرى!!

ومع ذلك ، وهذا درس آخر نتعلمه من التاريخ ، فإن السيوف التى أطاحت برعوس المفكرين فى العصر العباسى ، والسياط التى ألهمت ظهورهم ، لم تمنع من انتشار الزندقة والاحاد فى ذلك العصر ، ويعل أحمد أمين ذلك بأن « الشك والاحاد إنما يقترن عادة بالبحث العلمى وهو فى العصر العباسى أبين وأظهر » ورغم المذابح التى أقامها المهدي لمن سماهم بالزندقة والملحدين على شطآن أنهار الدماء ، حتى أنه أوصى ابنه الهادى فى وصية العهد « أن يرفع فيهم الخشب ويجرد فيهم السيف ، ويتقرب بأمرهم إلى الله » فقد ترك العباسيون زنادقة وملحدين أصلاء يتفنون فى الإلحاد شعرا ونثرا لا يقتربون منهم مادام إلحادهم بعيدا عن مطامع السياسة وفى دائرة ما كان يسمى بالظرف الأدبى . فهذا أبو نواس يقول :

يا ناظرا فى الدين ما الأمر

لا قدر صح ولا جبر

ما صح عندى من جميع الذى

تذكر إلا الموت والقبر

ولا يقربه أحد . وظل بشار بن برد طوال حياته التى تجاوزت

الثمانين يقول الشعر الماجن الخليع ، ويتعرض للدين من قريب او بعيد فلا يتعرض له أحد إلا عندما يهجو وزير المهدي فيقتل بتهمة الكفر .

أمثلة تلو الأمثلة فى كل العصور حول أهواء السياسة تقف وراء محاسنات الفكر تحت شعارات الدين لا نريد أن نشغل القارئ بها .

نعود إلى حكم نصر أبى زيد وأسبابه ، ولا يعنينا من تلك الأسباب تلك التخريجات القانونية التى ساقها الحكم حول سريان القانون فى الزمان ورجعيته وأثره الفورى فهذه محل مناقشتها قاعات دراسة القانون بالجامعة ولنا فيها نظر، وإنما يعنينا أكثر ما يعنينا المضامين الثقافية للحكم وما تعلق منها بفهم أحكام الشريعة الإسلامية ومناهجها ومقاصدها ، لأن هذه المضامين أولا تهم جمهور المثقفين الذين يضعون اليوم أيديهم على رقابهم ويعضون على عقود زواجهم بالنواجز، ولأنها شأن عام يهم جمهور المصريين بل جمهور المسلمين، وما دام الأمر يتعلق بعقيدتهم الدينية وفهمهم لها فلا يحق لأى سلطة ولو كانت سلطة القضاء أن تدعى القول الفصل فيها، فليست هذه المضامين شأنًا تنفرد به سلطة القضاء أولا ، ثم إنه ليس فيها قول فصل من ناحية ثانية .

وفى هذا المقام فافنا نثبت الملاحظات التالية :

أولا : نرى أنه قد أن الأوان لإلغاء المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية التي تحيل القاضى فى مسائل الأحوال الشخصية إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة ، وأن يصاحب ذلك وضع تشريع منضبط ينظم كل مسائل الأحوال الشخصية يستمد أحكامه من القرآن والسنة ويقوم على اجتهادات معاصرة تراعى تغيراتنا الاجتماعية وقيم عصر سيادة الحريات واحترام حقوق الإنسان .

والحق أن هناك مشروعات متكاملة عدة لقوانين الأحوال الشخصية وضعتها لجان من الفقهاء وعلماء الأزهر لم تشر النور منذ وقت بعيد ولا نعلم سببا واحدا يدعو لذلك .

إننا عندما نحيل القاضى إلى أرجح الأقوال فى مذهب فقهى بعينه إنما نخالف بذلك الدستور ، وننتكز لأصول العملية القضائية ، ونخل بمبدأ الشرعية ، ونخالف أحكام الشريعة الإسلامية وفقا لرأى جانب معتبر من عقلاء فقهاء المسلمين .

نخالف الدستور لأننا نحول القاضى من مطبق للقانون إلى مشرع للقانون ينتقى من أقوال الفقهاء المحكومة بسياقها التاريخى ، ثقافيا واجتماعيا وفق قناعاته وتفضيلاته الثقافية الذاتية تذرعا بعبارة مرنة هى « أرجح الأقوال » .

ونتذكر لأصول العملية القضائية التي تتطلب وجود نص قانوني واضح متفق عليه يطبق على جميع الحالات المتماثلة وهذا أمر مفقود في التراث الفقهي الذي تكثر فيه الخلافات وتتعدد فيه الفروض والعلل التي لا تنتمي إلى واقعنا المعاصر .

ونخل بمبدأ الشرعية لعدم وجود قاعدة فقهية واحدة تظلل الجميع بعيدا عن شقة خلاف التفسير والاجتهاد .

ونخالف أحكام الشريعة الإسلامية ذاتها لأننا نأمر القضاة بتقليد المذاهب وهذا الأمر بنص تشريعي ، ويذهب كثير من الفقهاء إلى أن إلزام القاضي باتباع مذهب معين قد يبطل ولاية القاضي . يقول ابن قيم الجوزية في كتابه «إعلام الموقعين» ردا على من أجازوا التقليد والاستئناس بالرجال :

«وأعجب من هذا أنهم مصرحون في كتبهم ببطلان التقليد وتحريمه وأنه لا يحل القول به في دين الله ، ولو اشترط الإمام على الحاكم أن يحكم بمذهب معين لم يصح شرطه ولا توليته، ومنهم من صحح التولية وأبطل الشرط» (الجزء الثاني ، ص ١٧٩) ويقول : «فإذا بطل التقليد» بكل ما ذكرنا وجب التسليم للأصول التي يجب التسليم لها وهي الكتاب والسنة وما كان في معناهما بدليل جامع» روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : «إني لا أخاف على أمتي من بعدي إلا من أعمال

ثلاثة ، قالوا : وما هى يا رسول الله ، قال : أخاف عليهم من زلة العالم ، ومن حكم جائر ، ومن هوى متبع» .

ثانيا : إن حكم نصر أبي زيد قد افبنى على مفهوم للاجتهاد هو مفهوم الخوارج وأصحاب فكرة الحاكمية وتكفير المجتمع. ويتجاهل الحكم فى تحديده لمعنى الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية كل التراث العبقري العقلانى للفقهاء الإسلامى فى محاولته التوفيق بين النصوص الثابتة والواقع الاجتماعى المتغير ، يقول الحكم : «كان الاجتهاد فى اصطلاح فقهاء الشريعة الإسلامية «هكذا على الاطلاق دون تحديد» هو بذل الفقيه وسعه لاستنباط الحكم الشرعى العملى من الدليل الشرعى. وما كان من النصوص قطعى الثبوت والدلالة لا محل للاجتهاد فيه، ولا مجال للاجتهاد فى المسائل المعلومة من الدين بالضرورة وإنما يكون الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص أو ورد فيه نص غير قطعى الثبوت أو غير قطعى الدلالة . والنصوص الشرعية هى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة باعتبارها المصدر الثانى للتشريع ، ومتى كان النص واضحا جلي المعنى قاطعا فى دلالته على المراد منه لا يجوز الخروج عنه أو الانفلات منه بدعوى تأويله ، فلا اجتهاد مع النص».

هكذا ببساطة وبحزم وبسيف القانون يغلق الحكم القضائى باب الاجتهاد فيما ورد به نص ويقصره على ما لم يرد به نص أو هلى

المتشابه من النصوص ، ولو صح هذا الفهم المستمد أساسا من فقه الخوارج لمعنى الاجتهاد لما كان يقدر للفقه الإسلامى أن يخرج علينا بهذه الغزارة الفقهية التى قامت على اعتبار الاستحسان والعرف والمصالح وسد الذرائع واعتبار المناط والمآل وهى كلها أدوات أصولية أنتجت أحكاما شرعية مخالفة لظاهر النصوص القطعية الثبوت والدلالة وإن كانت أكثر توافقا مع الواقع الاجتماعى المتجدد ، بل إننا إن تبيننا هذا المفهوم المغلق لمعنى الاجتهاد والذى بناه عليه أدانوا نصرا أبا زيد لأنه خرج عن دائرة الاجتهاد إلى الكفر وبناء عليه اجتهدوا فى دائرة النصوص فحكموا بردته، لو تبيننا هذا المعنى لعجزنا غاية العجز عن فهم كثير من الممارسات الموافقة لمصالح المسلمين التى حدثت فى صدر الإسلام الأول رغم شبهة مخالفتها لصريح النصوص ، لعجزنا عن فهم كيف أن عمر أوقف سهم المؤلفة قلوبهم رغم وضوح النص ، وأوقف تطبيق حد السرقة فى عام الرمادة رغم وضوح النص، ومنع توزيع الأرض على المجاهدين رغم وضوح النص وغير ذلك الكثير .

ويحدثنا فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبى فى رسالته عن تعليل الأحكام كيف أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم «كانوا ينظرون إلى الأمر وما يحيط به من ظروف وما يحف به من مصالح ومفاسد ويشرعون له الحكم المناسب وإن خالف ما كان فى عهد رسول

الله وليس هذا إعراضاً منهم عن شريعة الله أو مخالفة لرسول الله بل هو سر التشريع الذي فهموه» (ص ٢٠٨) ويضرب فضيلة الشيخ العديد من الأمثلة على الأحكام التي طبقها الصحابة مخالفة لظاهر النصوص مثل موقفهم من الطلاق الثلاث ، والدية ، والبقطة ، وتقسيم الغنيمة والزيادة في خد الخمر ومنعهم خروج النساء إلى المسجد وتضمين الصناعات بعد أن كانت في عهد النبوة على غير ذلك (ص ٢٠٩) ويقدم الشيخ على حسب الله في كتابه أصول التشريع الإسلامي (ص ١٥٦) أمثلة على أعمال المصلحة عند تعارضها مع النص، وفي هذا المعنى نفسه حديث الدكتور مصطفى زيد عن المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي (ص ٣١) فهل يستقيم هذا التصور الناضج من علماء أجيال المعنى الاجتهاد مع ما ذهب إليه حكم الردة وما انتهى إليه من منهج في فهم معنى النصوص يؤدي إلى تكفير المسلمين وغلق باب الاجتهاد ،

يقول أبو اسحق الشاطبي وهو أحد رواد العقلانية الإسلامية في تعريفه للاجتهاد إن أهم ضرورة ذلك المتعلق بتحقيق المناط أي العلة والقصد من الحكم ، أي أن الأحكام الشرعية لا يكفي لتطبيقها ثبوت دلالتها اللغوية على وجه القطع ، بل ولا بد من تحقق مقاصدها ، وإلا كنا كمن عناهم رسولنا الكريم «ممن يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم ، يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان» .

عقد الشاطبي في موافقانه فصلا تحت عنوان : « النظر في مآلات الأفعال مفضود تسرعا » (ج ٤ ، ص ١٩٤) ينبهنا فيه إلى ضرورة النظر إلى ما يترتب على أفعالنا من مصلحة أو مفسدة للحكم عليها بالمشروعية أو عدم المشروعية . ويقدم لنا أمثلة بالغة الدلالة من سنة الرسول في اعتبار المصلحة مع وجود النص الصريح ، فرغم النص في القرآن على أن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ورغم أن موجب قتلهم والكفار سواء ، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم يرفض قتل من ظهر نفاقه حين أشير عليه بذلك ويقول : « أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه » .

ومن قبيل ذلك قاعدة سد الذرائع وهي حظر فعل جائز إذا كان يوصل إلى أمر غير جائز من ذلك ما روى من أنه « بينما نحن في المسجد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : مه مه فقال الرسول لا ترموه دعوه فتركوه حتى بال ثم نبهه الرسول إلى سوء ما فعل وأمر رجلا فجاء بدلو من الماء فشنه عليه » .

فهل راعى الحكم القضائي القاضي بردة مفكر مسلم اعتبار المناط والمآل وسد الذرائع عندما أصر على الحكم بكفره وتفريقه من زوجته ، هل راعى أننا نعيش في عصر يتهم فيه الإسلام بمعاداة الحرية وحقوق

الإنسان وينربص به أعداؤه شرقا وغربا للنيل منه في مقتل ، وهل راعى أن هناك صبية يجلسون فى الطرقات لا يعرفون عن الإسلام ما يجاوز حلقهم يتربصون بحياة كل من تقوم عليه شبهة زيغ أو ضلال . لا لم يراع ذلك ولم يآبه به قولاً واحداً .

الحقيقة عند قضاة أبى زيد واحدة أنت بها النصوص ، والناس فى مواجهتها إما مسلمين ممثلين وإما كفارا مارقين . ولا مجال للعقل أو الفكر أو الموازنة وهذا هو فكر الخوارج والمكفرين . وينسب الحكم إلى أبى حنيفة قوله : إذا صح الحديث فهو مذهبى وينسى قضاة أبى زيد أن أبا حنيفة كان من أهل رأى ولم يكن من أهل الحديث ، وأن أغلب الحديث عنده لم يصح لكثرة الوضع فيه ولهذا قال قولته التى يستند إليها الحكم فى غير سياقها ، وما نعلمه عن أبى حنيفة أنه لو جلس على منصة قضاة أبى زيد لم يكن ليحكم اطلاقاً بردته وفرقة عن زوجه . لأن الحديث : « من بدل دينه فاقتلوه » الذى استند إليه القضاة حديث آحاد أى رواه عن الرسول صلى الله عليه وسلم واحد عن واحد ، أما أبو حنيفة فكان له فى الحديث مسلك خاص ، وهو التشدد فى قبوله والتحرى عن رجاله حتى يصح وكان لا يقبل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا إذا رواه جماعة عن جماعة فما بالناس إن كان الحديث مخالفاً لنصوص القرآن الكريم : « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد

من الغى « و «فمن شاء فيلؤمن ومن شاء فليكفر» وغير ذلك من الآيات الكريمة التي تقرر حرية الإيمان ، كان أبو حنيفة يقول : «عندى صناديق من الحديث ما أخرجت منها إلا اليسير الذي ينتفع به» .

نقل الشافعى فى كتابه «الأم» عن أبى يوسف أنه قال «حدثنا ابن كريمة عن ابن جعفر أن رسول الله دعا اليهود فحدثوه حتى كذبوا على عيسى ، فصعد المنبر يخطب فى الناس وقال : ان الحديث سيفشو على فما أتاكم عنى يوافق القرآن فهو منى وما أتاكم عنى يخالف القرآن فليس منى» فهل نأخذ إذن بحديث الردة رغم مخالفته للقرآن . أقول لكم حديثا فى الأمر موافقا للقرآن ، عن عبد الله بن عدي الأنصارى رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما هو جالس بين ظهرائى الناس جاءه رجل يستأذنه أن يسارع فى قتل رجل من المنافقين فجهر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلامه فقال : أليس يشهد أن لا إله إلا الله ، قال : بلى ولا شهادة له ، قال : أليس يشهد أنى رسول الله ، قال : بلى ولا صلاة له قال : أولئك الذين نهيت عنهم » . فهل انتهى عن ذلك الطاعنون المعاصرون فى دين المسلمين ، أم أنهم التفتوا عن الحديث الصحيح ، وتبنوا الحديث الضعيف ، وأقاموا من أقوال فقهاء القرون الأولى للهجرة سيوفا يقطعون بها الرقاب ، واعتبروا كل المنقولات ماثورات ، وكل الماثورات واجبة التطبيق دون إعمال أو نظر أو تدبر ، إنها أزمة العقل الإسلامى .

ثالثاً : وما رددته الحكم القضائي عن السنة المظهرة وضرورة الأخذ بها لا يفرق بين السنة التي قصد بها التشريع الدائم ، والسنة التي قصد بها التشريع الزمني ، والسنة التي قصد بها الفصل في الخصومات فليست تشريعاً وأفعال الرسول البشرية ، والجهل بهذه التفرقة الجوهرية هو أحد الأسباب الكبرى لما يعانيه العقل الإسلامي اليوم من التباس وتخطيط ، وإذا كانت نكل السنة تشريعية ملزمة كما يذهب إلى ذلك الحكم فلماذا لم يطبق دلالات ما يرويه المؤرخون المسلمون من أن زينب ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها ابن خالتها أبو العاص قبل الهجرة وهو على دينه واستمرت معه حتى الهجرة وبقيت هي في مكة مع زوجها وهو على دينه ، فلما أسر زوجها في موقعة بدر افتدته بقلادة أمها خديجة فأطلقه الرسول على أن يسرح زوجته ولما دخل إلى الإسلام بالمدينة رد إليه الرسول زوجته ، ويقول المؤرخون انه لم يحدث زواج جديد وإنما ذلك بالعقد الأول (الشيخ محمد الخضري ، تاريخ الأمم الإسلامية ، الجزء الأول، ص ١٥٤) .

أرأيتسم إذن أن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم هي سنة الرحمة والرفيق والمودة وليسست سنة القسوة والعنف والقلوب الجلف. أم على قلوب أفعالها وفاء لأقوال الفقهاء ونوازع السياسة .

رابعاً : إنه من واقع دراساتي في تاريخ القانون وخاصة في المجتمعات الإسلامية فإن ما يروج اليوم عن دعوى الحسبة في خطابنا المعاصر أحسب أن فيه قدراً كبيراً من خلط الأوراق سواء بطريقة متعمدة أو غير متعمدة ، إن فكرة الحسبة في مجملها تقوم على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «ولتكن منكم أمة ..» الآية . لكن السؤال : هل توجد قواعد اجرائية للاحتساب عن طريق الدعوى القضائية في الفقه الإسلامي والممارسة الإسلامية ؟ والسؤال الثاني هل استندت الأحكام القضائية التي كفرت المفكرين إلى أقوال الفقهاء عموماً في الحسبة أم أنها رجعت إلى أرجح أقوال مذهب أبي حنيفة في هذا الشأن ؟ إن الإجابة عن هذين السؤالين في غاية الأهمية لضبط الأمور وحسم الخلاف ،

، ما نعلمه أن المجتمعات الإسلامية عرفت نظام الاحتساب منذ عصر عمر رضي الله عنه وأن النظام القضائي كان يقوم في مراحل نضجه على دعائم ثلاث : فاضى الشرع الذي يفصل في الخصومات ويقطع التشاجر ويسمع الشهود ويقيم الحدود ، والمحتسب الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ووالى المظالم . إذن كانت الحسبة ولاية أى وظيفة من الوظائف العامة في الدولة الإسلامية ، وبهذا المعنى تحدث عنها الماوردي وفرق بين ولاية الحسبة وولاية القضاء وولاية المظالم ، وبهذا المعنى أيضاً تحدث ابن تيمية في كتابه عن الحسبة ومسئولية الحكومة

ففيها نظر ، ومع ذلك فمن الملاحظ أنه لم يتحدث عن حق المحتسب الفرد في اللجوء إلى القضاء اللهم إلا حقه في ابلاغ الإمام . أما أن تكون له كل الحقوق الاجرائية للمدعى التي يعرفها النظام القانوني الحديث ولم تكن معروفة بتفصيلاتها المعاصرة في التاريخ القانوني الإسلامي فهذا أمر لا دليل عليه في الفقه .

والرأى عندي أن إعطاء المحتسب الفرد كل حقوق المدعى أمام القضاء من إبداء الطلبات والدفع والطعن في الأحكام إلى غير ذلك فيه تحميل للنظام القانوني الإسلامي أكثر مما يحتمل ، لأن النظام الإجرائي برمته لم يكن معروفا في تاريخ المجتمعات الإسلامية .

أقول ما أعتقد : إن أزمة العقل الإسلامي اليوم هي فقدان الوعي بالتاريخ وغلبة الشكل على المعنى واللفظ على المقصد والغاية ، وأن الطريق إلى عودة الوعي الغائب هو اعتبار التاريخ في تفهم الأحكام واعتبار المقاصد والمناط والحكمة والمأل في تفهم النصوص .
وأقول لمن يتربصون بالمسلمين في دينهم ودنياهم ، أشكوكم إلى الله.

الهوامش

- ١ - أحمد أمين ، فجر الاسلام ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .
- ٢ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ج ١ ، ص ٣٦١ .
- ٣ - السيد سابق ، فقه السنة ، ج ١ ص ١٠ .
- ٤ - جوستاف جروينباوم ، اسلام العصر الوسيط ، دراسة في التوجه الثقافى ص ٢٠٧ .
- ٥ - د/ محمد فتحى عثمان ، الفكر الاسلامى والتطور ، ص ١٠٠ .
- ٦ - سورة يونس الآية ٧٨ .
- ٧ - سورة الانبياء الآية ٥٣ .
- ٨ - سورة الشعراء الآية ٧٤ .
- ٩ - سورة لقمان الآية ٢ .
- ١٠ - سورة الروم الآيتان ٨ ، ٩ .
- ١١ - ابن قسيم الجوزية ، اعلام الموقعين عن رب العالمين ، مقدمة طبعة دار الحديث ص ١٠ .
- ١٢ - المرجع السابق ص ١٦ .

- ١٣ - المرجع السابق ص ١٩٤ .
- ١٤ - احمد أمين ، ضحى الاسلام ، ج ٢ ، ص ١٢٧ .
- ١٥ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق ص ١٧٨ - ١٧٩ .
- ١٦ - احمد أمين ، ظهر الاسلام ص ١٩٤ .
- ١٧ - الشيخ محمد مصطفى المراغى ، حديث رمضان - الهلال ، ص ٥٧ .
- ١٨ - فضيلة المرحوم الامام محمد ابو زهرة ، تاريخ المذاهب الاسلامية - ج ٢ ، ص ٥ .
- ١٩ - الشاطبى ، الموافقات فى اصول الشريعة ج ١ ، ص ٨٧ - ٨٨ طبعة دار المعرفة .
- ٢٠ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق ج ١ ، ص ٥٤ .
- ٢١ - احمد أمين - ظهر الاسلام ، ج ٢ ، ص ٤ .
- ٢٢ - محمد عابد الجابرى - بنية العقل العربى - ص ٥٦٢ - طبعة مركز دراسات الوحدة العربية .
- ٢٣ - احمد أمين ، ضحى الاسلام المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٤٥ .
- ٢٤ - فضيلة الاستاذ الدكتور / محمد مصطفى شلبى ، تطبيق الشريعة الاسلامية بين المؤيدين والمعارضين ، ص ٥٣ - ٥٤ ، الشروق ١٩٨٧ .

٢٥ - د/ محمد مصطفى شلبي - المرجع السابق ص ٧٤ .
٢٦ - د/ محمد فتحي عثمان - الفقه الاسلامي والتطور ، ص
١١٩ .

٢٧ - محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي - ط مركز دراسات
الوحدة العربية - ص ١٠٥ .

٢٨ - أحمد أمين ، ظهر الاسلام ، ج ٤ ، ص ٦٨ .

٢٩ - سورة البقرة ٧٥ .

٣٠ - محمد عابد الجابري - بنية العقل العربي ، ط مركز دراسات
الوحدة العربية ص ١٠٨ .

٣١ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٦٢ .

٣٢ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ج ٢ ، ص ١٥٥ .

٣٣ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٦٤ .

٣٤ - ابن قيم الجوزية ، المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٩١ .

٣٥ - ابن خرم الظاهري - الاحكام في اصول الاحكام - ج ١ ،
١٣٠ .

٣٦ - ابن خرم الظاهري - المرجع السابق - ج ٨ ، ص ٧٧ .

٣٧ - ابن خرم الظاهري - المرجع السابق - ج ٧ ص ١٩١ -

١٩٤ .

٢٨ - الإمام محمد أبو زهرة - تاريخ المذاهب الإسلامية ، ج ٢ ، ص ٢٩١ .

٢٩ - أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج ٢ ، ص ٢٢٩ .

٤٠ - الشاطبي ، المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٩ .

٤١ - الشاطبي ، المرجع السابق ج ٢ ، ص ٥١ .

٤٢ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ص ٩٧ وما

بعدها .

٤٣ - الشاطبي ، المرجع السابق . ج ٢ ، ص ٤٨

٤٤ - الشاطبي ، المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٩ .

٤٥ - د/ محمد مصطفى شلبى ، تعليل الاحكام ، رسالة نوقشت

بكلية الشريعة ١٩٤٥ طبعة الازهر عام ١٩٤٧ ، ص ٥٢ وما بعدها .

٤٦ - د/ محمد مصطفى شلبى ، المرجع السابق ، ص ٦٨ .

٤٧ - د/ محمد مصطفى شلبى ، المرجع السابق ، ص ٧٨ .

٤٨ - الشيخ محمد الخضرى ، تاريخ الأمم الإسلامية ، ج ١ ، ص

١٣ .

٤٩ - د/ محمد مصطفى شلبى - تعليل الاحكام ص ٢٥ .

٥٠ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .

٥١ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق، ص ٢٩ .

- ٥٢ - أحمد أمين ، فجر الاسلام ، ص ٢٤٠ - ٢٤١
- ٥٣ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ص ٢٠٥ .
- ٥٤ - أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ١٩٤ .
- ٥٥ - محمد مصطفى شلبى - تعليل الاحكام - ص ٣٢ .
- ٥٦ - د/ محمد مصطفى شلبى - تعليل الاحكام - ص ٢٤ .
- ٥٧ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق - ج ١ ص ١٧٧ .
- ٥٨ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق : ج ١ ص ٢٠٢ .
- ٥٩ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ج ١ ص ٢٠٨ .
- ٦٠ - د/ عبد الوهاب خلاف - علم اصول الفقه - ص ٤٤ - ٤٥ الطبعة الرابعة .
- ٦١ - د/ محمد مصطفى شلبى - - المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٠٢ .
- ٦٢ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٢١
- ٦٣ - الشيخ محمد الغزالي - السيرة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .

- ٦٤ - الشيخ محمد الغزالي - المرجع السابق ، ص ١١٠ .
- ٦٥ - الشيخ محمد الغزالي - المرجع السابق ، ص ١٣٣ .
- ٦٦ - ابن هشام - السيرة النبوية ، ج ١ ، ص ٦٥ ، طبعة دار المنار ١٩٩٣ .
- ٦٧ - الشيخ محمد مصطفى شلبى ، المرجع السابق ، ص ٥٢ ، ٦٢ .
- ٦٨ - الشيخ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ص ٦٣ .
- ٦٩ - الشيخ محمد مصطفى - المرجع السابق ٧٠ .
- ٧٠ - الشيخ محمد مصطفى شلبى ، تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين ، ص ٧٢ طبعة الشروق ١٩٨٦ .
- ٧١ - المرجع السابق ص ٥ .
- ٧٢ - محمد سعيد رمضان - رسالة ضوابط المصلحة فى التشريع الإسلامى ص ٦١ .
- ٧٣ - محمد سعيد رمضان - رسالة ضوابط المصلحة فى التشريع الإسلامى ص ١٢٨ - بيروت ١٩٨٦ .
- ٧٤ - المرجع السابق ، ص ٢٤ .
- ٧٥ - محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ص ٢٩٦ .
- ٧٦ - محمد مصطفى شلبى - تطبيق الشريعة ، ص ٧٢ .

- ٧٧ - محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ص ٩٧ .
- ٧٨ - د/ حسين حامد حسان - نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى - ٢١٧ - القاهرة ١٩٧١ .
- ٧٩ - محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ص ٢٤ .
- ٨٠ - المرجع السابق ، ص ٢٨ .
- ٨١ - المرحوم فضيلة الشيخ الامام الاكبر جاد الحق على جاد الحق ، الفقه الاسلامى مرونته وتطوره ، ص ٢٤٣ ، القاهرة ١٩٩٥ .
- ٨٢ - د /مصطفى زيد ، المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى ، ط ٢ القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٧٢ .
- ٨٣ - المرجع السابق ، ص ٧٥ .
- ٨٤ - د/مصطفى زيد ، المرجع السابق ، ص ٩ .
- ٨٥ - الشيخ عبد الوهاب خلاف ، مصادر التشريع الاسلامى فيما لا نص فيه ، ص ٨٠ .

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٣
مقدمه - فى مبادئ الحوار وضوابطه	٧
الفصل الأول : المسلمون والتاريخ	٣٥
الفصل الثانى : النهى عن الإتياع والتقليد	٥١
الفصل الثالث : العقل والنقل	٦٧
الفصل الرابع : هل النصوص معقوله؟	٨٧
الفصل الخامس : فقه المقاصد	١٠٣
الفصل السادس : النص والواقع	١٢٣
الفصل السابع : فقه المقاصد وفقه المقاصل	١٤٣
الفصل الثامن : فقه ازدياء العقل	١٦٩
الفصل التاسع : فقه المطاردة	١٨١
الفصل العاشر : أسئلة الإيمان والتقدم	١٩٥

	الفصل الحادي عشر : المرأة في التراث - التمييز
٢٠٧	ضد النساء
	الفصل الثاني عشر : القانون وتفاعل الثقافات في
٢٢٣	مصر الحديثة
٢٥٥	فصل الختام : حوارات حول قضايا الواقع :
٢٥٦	١ - حاشية على حديث الربا والفائدة
٢٦٦	٢ - الأزهر ورقابة الفكر
٢٧٩	٣ - السيف أصدق أنباء من الكتب
٢٩٢	٤ - قراءة في حيثيات التكفير
٣١٧	٥ - الحلاج يصلب مرتين

رقم الإيداع

٩٧/٩٢٤١

I.S.B.N

"977-07-0544-6"

المجلد

المجلة الثقافية الأولى في مصر

والعالم العربي

أغسطس ١٩٩٧ : تقرأ فيه :

☆ محمد صلى الله عليه وسلم والشعر .

☆ المجتمع العربي والتنمية البشرية .

☆ الأفغانى : الشخص والرمز .

☆ ديمقراطية التعليم ودورها فى التنمية

الثقافية .

☆ النقد بين مخالف القط .

رئيس التحرير

رئيس مجلس الإدارة

مصطفى نبيل

مكرم محمد أحمد

روايات الهلال تقدم

أوراق سكندرية

تأليف

جميل عطية ابراهيم

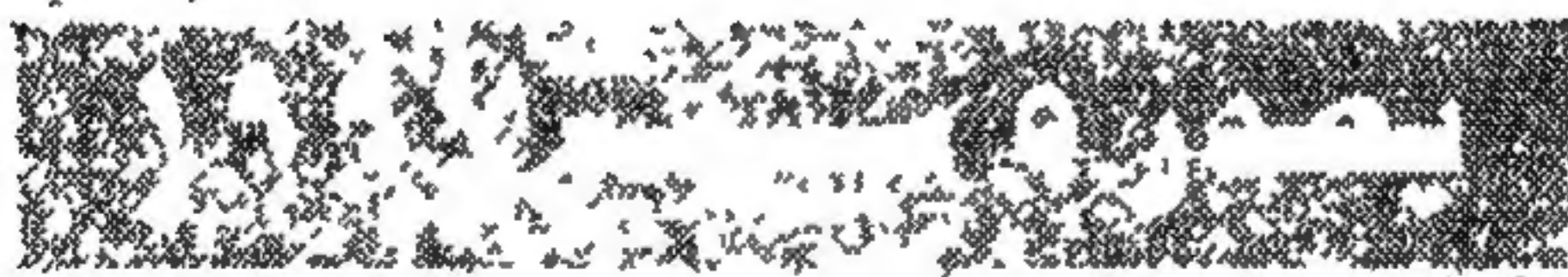
مكتبة الهلال
الطبعة الأولى ١٩٨٧

كتاب الهلال يقدم

الشخصية المصرية في الأمثال الشعبية

بقلم

د . عزة عزت



هذا الكتاب

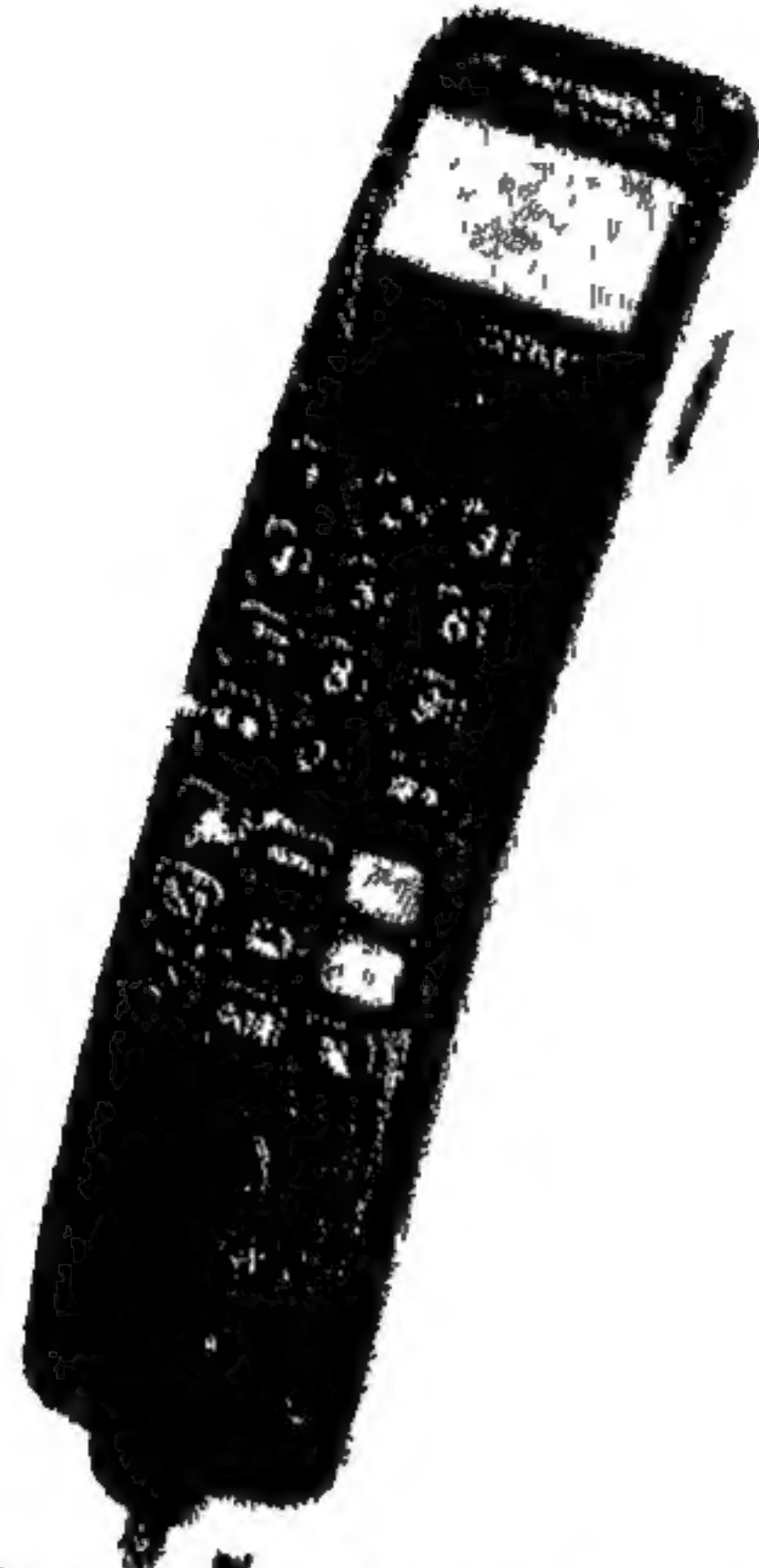
عنوان هذا المؤلف وصف دقيق لمحتواه : البحث عن العقل ، حوار مع فكر الحاكمية والنقل ، فالفكرة الرئيسية التي قام عليها الكتاب وتتابع تناولها في كل فصوله هي مناقشة الأطروحات الفكرية لما اصطلح على تسميته بـ « تيار الإسلام السياسي » أو « الأصولية الإسلامية » في جوائدها القانونية والفكرية والمعرفية .

على أننا لم نتبع المنهج الذي سبّار عليه كثير من الباحثين المعاصرين من مناقشة خطاب التيار الإسلامى بالنوقف فحسب عند مفرداته التفصيلية المتداولة لدى ممثليه المعاصرين ، بل اتبعنا منهجا أكثر جدوى ونفعاً وهو منهج تتبع الجذور والغوص إلى الأعماق .
والفرضية التي ننطلق منها أن منهج التيار الإسلامى أو الأصولية الإسلامية وفقاً لمعناها السائد اليوم يرتد في حقيقة الأمر إلى جذور ضاربة في أعماق التقاليد الفكرية لجناح عريض من حاملي رايات هذا الخطاب ، وهي تقاليد أهل النقل التي يحتل العقل عند الكثير منهم مكاناً ثانوياً .. محاطاً بكثير من الشبهات التي تصل في أقصاها إلى تحذير اتهام أصحاب العقل في بعض الأحيان بالكفر البواح .



بِعِراقَةِ المَاضِي وَحادِثَةِ الحَاضِرِ نَسْتَقْبِلُ مِشارِفَ القَرْنِ الحادِى والعَشرِينَ

سَماءُ بِلادِ حُدُودِ...



ده تليفون السياره منه موتور وراك ، التليفون الذي يشتغل بكارته تليفونك مرما
كانت نومه ، ولانها ٨ وات وله ارياك خارج فارما العواستقباله قوتها
ده غير انه له مكان ثابت في العربية ، وكمان هاسندز هنري

2011

مقدمة التغيير السري

- مراكز الصداقة والتبديل السريع :-
- | | | |
|--------------------|------------------|----------------------|
| القاهرة | تليفون : ٢٤١١٨٠٠ | فاكس : ٢٤١٣٨٠٠ |
| المنيا | تليفون : ٢٠٤٠٢٠٧ | فاكس : ٢٠٤٠٢٠٨ |
| مدينة نصر | تليفون : ٢٧٢٤٨٥٥ | فاكس : ٢٧٢٤٨٦٦ |
| الادمان | تليفون : ٥١٧١٢١٨ | فاكس : ٥١٧١٢١٩ |
| الاسكندرية | تليفون : ٥٤٢٧٤٢٧ | فاكس : ٥٤٢٧٤٣٠ (٣-٠) |
| مكتب إتهال القاهرة | تليفون : ٢٦٨٦٦٧ | (٥-٠) |